

المِنْهَلُجُ الْحَدِيدُ
فِي
الْفَلَسِيفَةِ الْعَرَبِيَّةِ

مَرْحُومُ الْقَلْبِ

تَأْلِيْفُ

مُحَمَّدُ زَوْجِي

مَسْطُورٌ وَاقْتِسَامٌ

دارُ الْعِلْمِ الْعَلِيِّ

المِخْلَاجُ الْجَدِيدُ فِي الْفَلَسِيفَةِ الْعَرَبِيَّةِ

تأليف

طه فوزي

دكتور في الفلسفة

عضو مجمع اللغة العربية في القاهرة

عضو المجمع العلمي العربي في دمشق

عضو جمعية البحوث الإسلامية في بومبي

دار العلم للملايين

ص. م. ١٠٨٥١ - بيروت

تلفون: ٢٢٦٦٦ - ٢٢٦٦٧

فهرس الموضوعات

- الفلسفة : تعريفها ونطاقها ١٧ - ١٨
- الفلسفة القديمة : قبل اليونان ٢١ - اليونان ٢٢ ١٩ - ٢٥
- ذروة الفلسفة اليونانية : الملعب السفسطائي ٢٦ - سقراط ٢٨ - أفلاطون ٢٩ - أرسطو ٤٧ . ٢٦ - ٢٣
- الفلسفة بعد أرسطو : المذاهب المُغَلَّبة ٦٤ - المذاهب المتناقضة ٦٥ - النصرانية والمذهب الاسكتلراني ٦٦ - الملعب ٦٧ - الشروح الاسكتلرانية ٦٩ - العرفانيون ٦٩ - انتقال الفلسفة من الشرق الى الغرب ٧٠ . ٦٤ - ٧٠
- العرب والمفاهيم : في الجاهلية والاسلام : الاسلام ٧٢ - دولة الخلفاء الراشدين ٧٣ . ٧١ - ٧٦
- الدولة الأموية ونشأة علم الكلام : ٧٨ - الخوارج ، الشيعة ٧٩ - المرجئة ، القدرية ، المعتزلة ٨٠ . ٧٧ - ٨١
- العصر العباسي : حضارته وثقافته : الحضارة والثقافة في العصر العباسي ٨٥ - المذاهب الاسلامية ٨٥ - العلوم الدخيلة ٨٧ . ٨٢ - ٨٧
- الثقل والثقلة : طبقات الثقلة ٨٩ - طريقتا الثقل ٩٠ - الثقل (الكتب المنقولة) : ٩١ - كتب أفلاطون ٩٢ - كتب أرسطو ٩٦ . ٨٨ - ١٠٢

الغزالي : كتبه ١٠٥ - النفس ١٠٧ - من الحسّ الى العقل
 ١٠٨ - عملية التفكير ١١٢ - الصورة والمادة ١١٣ -
 الاجتماع والتعاون ، الاجتماعات كاملة وغير كاملة ١١٥
 - المدينة الفاضلة ١١٧ - رئيس المدينة الفاضلة ١١٨ -
 مضادات المدينة الفاضلة ١٢٢ - النفوس بعد الموت ١٢٤
 نقد ومقارنة ١٢٦ .

١٢٧ - ١٠٣

ابن سينا : عناصر شخصيته وآثاره ١٢٩ - مُجمل فلسفته :
 المنطق ونظرية المعرفة ١٣٠ - العلم الطبيعي ١٣٣ - العلم
 الالهي ١٣٤ - العالم والقبض ١٣٨ - النفس وقواها ١٤٠
 - مصير النفس ١٤٥ .

١٤٨ - ١٢٨

أبو العلاء المعري : عناصر شخصيته ونشأته ١٥٢ - آثاره
 ١٥٤ - اتجاهه الفكري ونشأته ١٥٦ - آرائه في
 التروميّات : هدى العقل ١٦٠ - الايمان والدين ١٦٢ -
 الجسد والنفس : أصلهما ومصيرهما ١٧٤ .

١٧٧ - ١٤٩

عصر الغزالي : ذروة علم الكلام والاشعرية ١٧٩ - التصوف
 ١٨٠ - النزاع الديني ١٨٢ - الاغتيال السياسي .

١٨٤ - ١٧٨

حجة الاسلام الغزالي : كتبه ١٨٨ - مقامه واتجاهه الفكري
 ١٩٢ - الغزالي والكلام ١٩٥ - مشاكل علم الكلام ١٩٦
 - رعاية الله للأصلح ٢٠٠ - القدرة وحرية الانسان
 ٢٠٢ - موقف الغزالي من الفلسفة : المسائل الثلاث ٢٠٥
 - النفس وروحانياتها ٢٠٦ - سببية المحسوسات ٢٠٨
 - التصوف عند الغزالي ، نصوص تتعلق بالتصوف ٢١٠
 - الإلهام ٢١٢ - الحب الالهي ٢١٣ - القناء في الله ٢١٤
 - المنفذ من الضلال ٢١٥ - الشكّ واليقين ٢١٦ - رجوع

الغزالي الى اليقين بالصوفية ٢١٩ - مُوجَز كتاب المنقذ
من الضلال ٢٢١ .

١٨٥ - ٢٣١

المغرب : الفريفة والمغرب والأندلس - الحركة الفكرية في
المغرب ٢٣٥ .

٢٣٢ - ٢٣٧

ابن رشد : مقامه وخصائصه ٢٤٠ - تأليفه ٢٤٦ - مجمل
فلسفته ٢٤٨ - ما وراء الطبيعة (الألفيات) ٢٥٠ -
المسائل الثلاث ٢٥١ - خلاصة أدلة ابن رشد على أن العالم
قديم ٢٥٨ - روحانية النفس ٢٥٩ - العلل والأسباب
٢٦٣ - الصلة بين الحكمة والشريعة ٢٦٦ - مُوجَز كتاب
فصل المقال ٢٦٩ - من حقائق هذين النصين .

٢٣٨ - ٢٧٨

ابن خلدون : (١) ترجمته وآثاره وخصائصه : ترجمته ٢٧٩
- آثاره ٢٨١ - خصائصه ٢٨٣ - مقامه في تاريخ الحضارة ٢٨٤
(٢) بطل فلسفته والمختار من المقدمة : العمران البشري
على الجملة ٢٨٧ - العمران نوعان بدوي وحضري ٢٩٣
- العصبية ٢٩٤ - الانتقال من البدوة الى الحضارة
٣٠٤ - العمران الحضري وخصائصه ٣٠٥ - وجوه
المعاش ٣١٢ - الدولة خاصة ٣١٧ - عمر الدولة وأطوارها
٣٢٠ - العلم والتعليم ٣٢٥ - التربية والتعليم ٣٢٦ - موقف
ابن خلدون من العقل والفلسفة ٣٢٨ - علم الكلام ٣٣١ -
إبطال الفلسفة ٣٣٣ - إبطال صناعة التجويز ٣٣٦ - إنكار
نمرة الكيمياء ٣٣٨ - التاريخ ٣٣٩ .

٢٧٩ - ٢٤٨

فهرست هجائي لأعلام الأشخاص ولعدد من الجماعات
ولعدد من المدارس الفكرية

٣٤٩

الكلمة الأولى

الباحثُ على وضعِ هذا الكتابِ تعديلُ مناهجِ التعليمِ في الجمهورية اللبنانية^(١) . ونلاحظُ أن الاتجاهَ في تعديلِ مناهجِ الفلسفةِ العربيةِ^(٢) قد رُوحيّ فيه أمرانِ :

أ - تخفيفُ موادِّ المنهاجِ من حيثِ عددِ الفلاسفةِ ومن حيثِ الموضوعاتِ المطلوبةِ من أفكارِ كلِّ فيلسوفٍ ، وإن كانتِ بعضُ الموضوعاتِ قد زادتِ اتساعاً أو عمقاً .

ب - زيادةُ الاعتمادِ على النصوصِ ، وسيكونُ لهذا النقطةُ أثرٌ في الامتحاناتِ الرسميةِ بلا ريبِ .

لقد كانَ الطالبُ فيما مضى يدرُسُ في الأكثرِ تاريخَ الفلسفةِ ، فأصبحَ الآنَ يَتَّصِدُ إلى درسِ الفلسفةِ نفسها أكثرَ مما كانَ يفعلُ من قبلُ . وكانتِ الامتحاناتُ في ما مضى تستندُ في الأكثرِ إلى عملِ الذاكرةِ بما كانَ الطالبُ يحفظُ من أقوالِ استاذِهِ في التعليقِ على أفكارِ الفلاسفةِ ؛ أمّا الآنَ فإنَّ

(١) جداولِ مناهجِ التعليمِ في مرحلةِ التعليمِ العاليَةِ - مطبوعةٌ بالمرسومِ رقم ٩١٠٠ ، تاريخ ٦٨/١/٨ .

(٢) بيروت - دارُ العلمِ للناشرين - ١٩٦٨ .

الاستناد سيكون في الأكثر الى عمل فيكر الطالب في ما يفهم من النصوص المطلوبة من آثار الفلاسفة .

ومنح أن المتهاج قد أصبح بهذا التعديل أقصر وأوجز، فإنه قد أصبح أعمق وأدق، وأتقن لطالب أيضاً . ويحسن أن تعلم أن القسم الأول من المتهاج (الفلسفة العربية في أصولها اليونانية) مقدمة يراد منها التمهيد لفلسفة العربية . وهذا المعنى لا يتطرق أن يأتي في الامتحانات الرسمية أسئلة قاصرة عليها ، ولكن ربما جاء ذكرها في الأسئلة لتبيين صلة آراء الفلاسفة العرب بها . من أجل ذلك وجب أن يهتم الاساتذة بتدريس هذا القسم التمهيد لما بعده بعناية لأن فهم هذا القسم فهماً صحيحاً يجعل فهم الفلسفة العربية في بعض وجوهها أعمق وأدق .

إن هذا الكتاب لا يختلف كثيراً من تاريخ الفكر العربي (١) سوى أن تاريخ الفكر العربي أشمل وأكثر تمثيلاً لتطور الفكر العربي . ولا يزال في هذا الكتاب عدد من الفصول المتشهددة أوجزت من كتاب تاريخ الفكر العربي . هذه المقدمات ضرورية ، فإن الطالب لا يستطيع تبين التصوف عند الغزالي مثلاً إذا لم يطلع على كلمة عامة في التصوف عموماً .

ومنح أن لإخواني الاساتذة أساليبهم في تدريس الفلسفة العربية ، فإني أجزئ لنفسي أن أقترح شيئاً قد يكون ظر كثير من منهم يسرون على هؤلاء ، ولكن لا ضرر من التذكير ولا من الإعادة .

المنهج الصحيح في التدريس هو البدء بقراءة النص وفهمه قدر الإمكان ثم الرجوع الى شيء من حياة الفيلسوف وخصائصه وآرائه . ولا شك في أن ظراً من الاساتذة يبدلون بحياة الفيلسوف ويشتتون بخصائصه قبل

أن يتجهوا الى النص . ولا أرى بأساً في ذلك . ولكن لا فائدة - فيما أرى - من التعليق على حياة الفيلسوف ولا على النصوص المختارة من آثاره ، وهو الطريقة التي كانت متبعة من قبل في محاضرات أساتذة كثيرين . في هذا الكتاب نصوص كثيرة (ملخص كتاب المنقذ من الضلال ، للقرطبي وملخص كتاب فصل المقال ، لابن رشد ، مثلاً) . وهذا لا يتأتى من رجوع الطالب الى مصادر الفلسفة نفسها : الى المنقذ من الضلال ، وإلى فصل المقال ، نفسيهما . غير أنني أعتقد أن النصوص المختارة قد عرضت في هذا الكتاب عرضاً أبين وأوضح مما نرى في المصادر الأصلية نفسها برغم عدد من الطباعات الجديدة التي ظهرت هذه المصادر فيها .

وقد تعودتُ قُرُوء من الأساتذة أن يتخطوا في دراسة المناهج عسوطاً خاصة بهم فيدُرُسُون القرطبي مثلاً قبل الفارابي أو يحاضرون في ابن خلدون قبل ابن رشد . لا بأس بهذا في الدراسات الجامعية ، حينما يكون الطالب قد أحاط قبل ذلك بموضوعات الفلسفة وتاريخها ثم جاء الى موضوع معين يتوسع فيه للتعمق والتخصص . ولكن الأصوب في الدراسة الثانوية أن نتبع الخط التاريخي فنستق الفلاسفة عند دراسة آثارهم بحسب وقياساتهم ، فإن ذلك أجدى في فهم تطور الفكر .

ثم تحسن الإشارة الى أن قيمة المناهج تزداد بأسلوب تدريسها . إن كل مناهج قابل للتقدير - ولا يزال في هذا المناهج نقص كبير - ولكن إذا لم تشتمل نحن الطلاب بآرائنا الخاصة ، وعصواً إذا لم يكن لها تعلق بالمناهج من قُرْب أو من بُعد ، فإن تدريسنا للمناهج يصبح أوضح وأفضل .

ونحن نلاحظ في أوراق الطلاب - في امتحانات البكالوريا - آراء غريبة بعضها صحيح وبعضها لا صحة فيه . وليس من المقبول أبداً أن يكون الطلاب قد وقعوا على هذه الآراء من حينئذ أنفسهم ، وخصوصاً حينما نرى هذه الآراء مذكورة في عدد من أوراق الامتحان ذكراً واحداً . والواقع أن الأسئلة يُبدون هذه الآراء في محاضراتهم فتعلق في أذهان الطلاب فيظن الطلاب أنها مهمة فيجيبون بها إلى الامتحان . قد يكون بعض هذه الآراء صحيحاً ، ولكن لا حاجة بالطالب إليه ، وإذا كان الاتفاق بين المُصححين في البكالوريا ألا تُحاسب الطالب عليها أحياناً ، فإن الطالب لا ينال عليها علامات ، إضافية . غير أن بعض هذه الآراء يكون في بعض الأحيان مناقضاً لآراء الفيلسوف المدروس أو يكون مناقضاً للقاعدة التي يريد الطالب دعمها بدليل ، فيُضطر المُصحح في هذه الحال أن يحاسب الطالب عليها وينقص شيئاً من علامته ، التي استحقها . وحينما يحتاج الطالب على علاماتهم أو على سقوطهم ثم يعلن أحدهم أنه كتب بيتاً عن فكرة صفة ، أو أنه لم يدع فكرة إلا جاء عليها ، أو أنه كتب موضوعاً وافياً أو جيداً أو بديعاً ، أو أنه أكثر من إيراد الآراء الشخصية ، فإن ما فعلته كان من قبيل التحجج بأشياء لا حاجة بالموضوع إليها ثم هي فوق ذلك آراء خاطئة أحياناً .

تُعطي الأسئلة في امتحانات البكالوريا - في معظم الأحيان - واضحة ومُقسمة لفترات . في الدورة الثانية لعام ١٩٧٠ كان السؤال الثاني :
 « كَيْفَ يُحدِّدُ القارِئُ المُجْتَمَعُ الفاضل والغاية منه ؟ »
 « وما صفات رئيسه ومركزه ؟ »
 « وما خصائص المجتمعات التي تُضاد المدينة الفاضلة ؟ » .

هذا السؤال محدود بالإطار الاجتماعي السياسي عند القارئ في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة». ولكن نقرأ كثيرين من الطلاب نظروا إلى هذا السؤال القصير نظيرة «عجلى ففتحت نظرتهم على كلمة «القارئ» فترجعوا بالذاكرة إلى ما كانوا قد درّسوا أو قرأوا أو سمعوا فصّبوا كل ما في ذاكرتهم على ورقة الامتحان : ابتداء من حياة القارئ مروراً بواجب الوجود والتفسير والتبصير والحلوك والعقد الاجتماعي والثبوت ، وكل هذا غير مطلوب في السؤال ولا حيلة له بالسؤال حيلة مفيدة. فما الفائدة من ذكره ؟

يحسن الطالب أن يقرأ السؤال مرتين أو ثلاثاً أو أربعاً ثم يتجيب أن يتفقد إطار السؤال ويذكر المطلوب لإرادته فقط . وإذا كان ثمة تعليقات مفيدة متصلة بالسؤال فلا بأس في ذكرها ، بل ربما كان ذكرها أحياناً مفيداً وزائداً في علامة الطالب ، إذا كان هناك إشارة إليها لتوضيح الموضوع المطلوب . أما إذا استطرده الطالب إلى ذلك التوضيح ثم نسي الموضوع المطروح فإن حظه في الامتحان سيكون عارياً .

ألا أن الإنصاف يقضي ألا تحمّل الذنب كله على الطالب وحده . قد يكون الذنب أحياناً ذنب السؤال نفسه ، فقد جاء في عدد من الدورات أسئلة غير واضحة أو غامضة أو من خارج المنهاج - في الفلسفة العربية وفي الطبيعيات أيضاً - ولكن ذلك نادر . أما غير النادر مما يعترض الطالب أحياناً للخسارة أو لسقوط فهو طريق التصحيح التي يأخذ بها تفر من الاسئلة .

- هناك مصححون قاصرون بارعون ولكنهم يتشددون جداً في إعطاء العلامة حتى قل أن تعلقوا علامة على ورقة تسمى بين أيديهم على

« الثَّانِي عَشْرَةَ » . ولا ضررَ عموماً في ذلك بالإضافة الى الورقة نفسها . ولكن الضررَ الكبيرَ يأتي من أن هناك أيضاً مصححين قادرين بارعين ولكنهم متساهلون في وضع العلامات : تجدّد عندكم العلامات أربع عشرة وعشرون عشرة ثم ست عشرة كثيرة كثيرة تكثرت النظر . فظهيرُ الورقة الواحدة قد يختلف اختلافاً كبيراً بين مُصحِّح ومصحِّح ، وهذا يجعلُ القُرْصَ المُتاحة أمامَ الطلابِ مضاوئةً جداً : أن موضوعاً ينالُ من المُصحِّح المُشدّدِ « الثَّانِي عَشْرَةَ » مثلاً ربما قال بلا ريب ست عشرة عند غيره . فما ذنبُ الطالبِ في أن تقعَ ورَقَتُهُ بينَ يَدَيِ المُصحِّحِ المُشدّدِ ثم تنقلَ انتقالاً الى يَدَيِ المُصحِّحِ الثاني الذي يظن أن يكونَ مُشدّداً أيضاً ؟

- وهناك أيضاً مُصحِّحون قادرون وبارعون ولكنهم متساهلون بأشياء كثيرة - بالتدخين في أثناء التصحيح وبالأكل والشرب أحياناً ثم بالحديث أحياناً أخرى - وهذا مما يشغلُ المُصحِّحَ عن الورقة التي بين يَدَيْهِ في أثناء ذلك . فقد ينسى المُصحِّحُ تصحيحَ ورقةٍ أو يصحِّحُ ورقةً فيضعُ لها علامتين فيختلفُ العلامات على عددٍ كبيرٍ أو صغيرٍ من الأوراق فتكون علامةُ كلِّ ورقةٍ هي بالفعل علامةُ الورقة التي قبلتها أو التي بعدها . غيرَ أن في التصحيحَ جهازاً للسُرّايةِ يقعُ غالباً على مُعظمِ الاعطاء التي هي من هذا النوع فيُصحِّحها .

وهناك نوعٌ ثالثٌ من المُصحِّحين لا أرى أن أستعرضَ خصائصه هنا لأنّ نتائجَ تصحيحه لا تختلفُ من نتائجِ تصحيحِ القِثَّتَيْنِ السابقَتينِ من المُصحِّحين .

من أجل ذلك كله نرى أن "عُنْصُرَ الحِطِّ" يَلْتَمِبُ في "النجاح" في امتحانات البكالوريا اللبنانية ، دَوْرًا بارزاً في بعض الأحيان ، وأعتقدُ أن القضاء على هذا العُنْصُرِ غيرُ ممكنٍ في وقتٍ قريب .

وعلى كلِّ حالٍ فإنَّ المنهاجَ في تعديلهِ الجليلِ هو الآتي :

منهاج الفلسفة العربية (ثلاثة الأقسام الثانوية - فرع الفلسفة)

أولاً : أصولها اليونانية :

أ - أفلاطون : النفس (نظرية المعرفة)

السياسة (الدولة العادلة ومضاداتها)

ب - أرسطو : الحركة (طبيعتها - سببها - أزميتها)

النفس (معرفتها الحسية والعقلية)

ج - نقل أفلاطون وأرسطو إلى العربية (أهمّ كتبهما المنقولة وأشهر نقلتها) .

ثانياً : أعلامها :

أ - في المشرق :

١ - الفارابي : النفس (معرفتها الحسية والعقلية) في كتاب

المدينة الفاضلة .

السياسة (المدينة الفاضلة ومضاداتها) .

٢ - ابن سينا : الواجب (وجوده وتامه ووحدته) .

العالم (قدمه) .

النفس (روحانياتها) .

٣ - المعريّ في لزومياته : تشاؤمه (البواطن الخاصة والعامة) .

موقفه من العقل والدين والمصير .

٤ - الغزالي : (أ) الغزالي وأهم مشكلات الكلام (العقل والنقل - حرية الإنسان - رعاية الله للأصلح) مع مقارنة نظراته بنظرات المعتزلة .

(ب) تهافت الفلاسفة (قدم العالم - روحانية النفس - سبية المحسوسات) .

(ج) أهم مقومات التصوف (الزهد - حب الله - القضاء في الله - الإلهام) ورأى الغزالي في كل منها .

(د) المنقذ من الضلال .

ب- في المغرب :

١ - ابن رشد : فصل المقال .

تهافت التهافت (قدم العالم - روحانية النفس - سبية المحسوسات) .

٢ - ابن خلدون (في مقدمته) :

(أ) التاريخ : مغالط المؤرخين وحاجة المؤرخ إلى علم العمران .
(ب) علم العمران .

- العمران البشري على الجملة : نشأته - أثر الاقليم والتربة .

- العمران البدوي : القبيلة وصفات البدو .

- العمران الحضري : نشأة الدولة ومنازع الملك فيها وعمرها .

- وجوه المعاش .

- مواقف ابن خلدون من العقل والفلسفة .

فذلك عدد من مشاكل امتحانات البكالوريا - ومن مشاكل كل الامتحانات الرسمية على قلة أو كثرة - فعل الطالب نفسه أن يكون عاقلاً : أن يكون مخلصاً في دراسته طول السنة ومجتهداً ، أن يسعى الى فهم موادّ المنهاج لا الى حفظها ، أن يُعدّ جميع موادّ المنهاج على مستوى واحد من الأهمية ، أن يأتي الى الامتحان باطمئنان معتمداً على مقدراته هو ، أن يتفكّر بالأمثلة المطروحة ويحيط على المطلوب فيها بوضوح ودقّة وإيجاز ، أن يراجع ورقته قبل دفعها الى المراقب فتلعلّ فيها أخطاء يسيرة قد تسبّب له عند التصحيح خسارة كبيرة في العلامات .

أرجو أن يكون في هذا فائدة لطلابنا أبنائنا ، والله من وراء القصد .

ح. ف.

١٥ من رجب ١٣٩٠ هـ .

١٦ - ٩ - ١٩٧٠ .

الفلسفة

تعريفها ونطاقها

قال الفارابي : « اسمُ الفلسفة يونانيٌّ ومعناه إثباتُ الحكمة . والفيلسوف معناه المؤثر للحكمة . والمؤثر للحكمة هو الذي يجعل الوكيدَ من حياته والغرضَ من عمره الحكمة » . ثم قال : « الفلسفة حدُّها وماهيتها أنها العلمُ بالموجوداتِ بما هي موجودة » .

وأما ابنُ سينا فقال : « الحكمةُ صناعةٌ نظريَّةٌ يسفيدُ منها الإنسانُ تحصيلَ ما عليه الوجودُ كُلُّه في نفسه وما عليه الواجبُ مما ينبغي أن يتكسبهُ فِعْلُهُ ليتشرفَ بذلك نفسه وتُسْتَكْمَلَ وتُصَوَّرَ عالمًا معقولًا مُضاهيًا للوجود ، وتستعدُّ للعبادةِ القصوى في الآخرة » ؛ وذلك بِحَسَبِ الطاقةِ الإنشائيةِ . أما ابنُ رشدٍ فجعل الفلسفةَ معرفةَ الصلةِ بين الوجودِ وبين مُوجدهِ لِمَا قال : « فعلُ الفلسفةِ ليسَ شيئاً أكثرَ من النظرِ في الموجوداتِ من جهةِ دلائلِها على الصانعِ وكلِّما كانتِ المعرفةُ بصنعتها أتمَّ كانتِ المعرفةُ بصانعِها أتمَّ » .

وعناية الفلسفة البحث عن الحقيقة بحثاً مطلقاً مُجرّداً من الغايات ومعزولاً عن الأحوال العاطفية والاجتماعية والمادية . ويجري البحث على أسس ثابتة من المنطق مؤيدة بالبراهين . وعلى الباحث أن يقبل كل ما يؤدي به إلى بحثه .

وإذا كانت الفلسفة هي البحث في الأمور من ناحيتها النظرية المجردة ، فإن العلم هو الانشغال بالنتائج الصحيحة التي وصلت إليها الفلسفة : حينما تتجادل الأكثمون في تركيب المادة من العناصر الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار) أو من الذرات ، كانوا يفلسفون ؛ فلما استطاع المعاصرون أن يستخدموا الطاقة الذرية في أغراض الحرب والسلام أصبحوا علماء .

ثم إن التفكير لا يسمى فلسوفاً إلا إذا امتاز بأربع خصائص :

١ - أن يبحث عن الحقيقة بحثاً مجرّداً ،

٢ - أن يكون بحثه هذا نظرياً شاملاً لمظاهر الوجود كلها ،

٣ - أن يجري هو في بحثه على أسس من المنطق المؤيدة بالبراهين .

٤ - وأن يوجد نظاماً متماسكاً خاصاً به ، ثم يستطيع أن يفسر لنا بهذا النظام مظاهر الوجود .

ونشأة الفلسفة قديمة جداً : نشأت لما بدأ العقل الانساني يتساءل عن أسباب المظاهر الطبيعية ، كالزعد والمطر ، وعن الوجود نفسه كوجود البحار والحيال والشمس والنجوم ، ووجود هذا العالم بمجمله . واتسعت الفلسفة حتى تناولت المسببات (الألوهة والخلود) لما بدأ الانسان يتجبد في نفسه رهبة أمام الموت .

ومع أن العلم والفلسفة كانا منذ الأزمنة القديمة في جميع بقاع الارض ،

فالتحقيق ببلدنا ذروة نضجيهما - فيما نعلم - في بلاد بلاد اليونان ، فلعل متوقع بلاد اليونان على طريق التجارة والمجترات ، مع ما امتاز به العقل اليوناني من المقدرة والتنظيم ، كان من أسباب هذا النضج . ثم علينا أن نذكر أن الأمم القديمة قبل اليونان كانت تكتسب علومها ومعارفها بينما أخذ اليونانيون أنفسهم بتشجيع العلم والمعرفة في جميع طبقات الناس وفي جميع أصناف الناس . من أجل ذلك يمكن أن يكون قد ضاع من العلم القديم - عند غير اليونانيين - جانب كبير ثم وصل إلينا العلم الذي كان عند اليونانيين ، فنحن العلم كله إلى اليونان .

وكان عند الساميين والعرب علم كثير وحكمة كثيرة ، ولكننا لا نعلم نسباً وتنظيماً لذلك العلم ولتلك الحكمة قبل الإسلام . فلما جاء الإسلام وتقبلت العلوم والفلسفة إلى اللغة العربية نهض العرب بالعلم والفلسفة فقصروا في بعض وجوهها (المنطق والميتافيزيقيا والماتيمات) عن اليونان ، وزادوا في بعض وجوهها (الفلك والكيمياء وصلة الفلسفة باندن وبالعلم الاجتماعي) على اليونان . ومن سروات التفكير والعلم في الإسلام : الخوارزمي وابن سينا والبيروني والغزالي وابن حزم وابن رشد وابن خلكون .

ونحن نسمي هذه الفلسفة التي ندرسها الفلسفة العربية ، لأن هوسنا للفلسفة هنا قاصير على ما رأينا منها في الكتب المولقة باللغة العربية - وإن كان قراءتكم من أصحاب هذه الكتب ليسوا عرباً كالفارابي وابن سينا

والغزالي في المشرق وكابن باجة في المغرب - . ثم إن هذه الفلسفة في حقيقتها إسلامية لأن الغاية منها كان جلاء التوحيد الإسلامي بالبراهين وتفسير مظاهر الوجود في الأكثر تفسيراً إسلامياً : غير مادي وغير وثنى . ولقد جعل الفلاسفة المسلمون غايتهم من التألف كله علم الإلهيات القائم على التوحيد الإسلامي .

ثم يحسن أن نفرق في التفكير الإسلامي بين الفلسفة المطلقة وبين علم الكلام : فالفلسفة قاصرة على درس حقائق الأشياء بالإضافة إلى الأسباب والنتائج^(١) ، أما علم الكلام^(٢) فغايتُهُ الأول الدفاع عن العقائد الإيمانية . والذي يجمع بين علم الكلام وبين الفلسفة أن علم الكلام يستعمل براهين الفلسفة للدفاع عن العقائد الإيمانية .

(١) راجع : فوق ، ص ١٨ .

(٢) راجع : تحت : العمدة الأصولية ونشأة علم الكلام .

الفلسفة القديمة

إن الآثار التي خلفتها الأمم القديمة في العراق ومصر والهند وفارس والصين تدلُّ على نُضج التفكير في تلك الأمم وعلى مقدرة علمية فائقة ، كما نرى مثلاً في أعمال الرّبيّ وبناء الهياكل وفي ما نقرأه من النقوش التي حكتنا رموزها .

قبل اليونان

كان المصريون القدماء والبابليّون (سكان العراق) أساتذة اليونانيّين في علوم كثيرة - كما يذكرُ فلاسفة اليونان أنفسهم . أمّا في التفكير النظري فقد تخيل المصريون خروج الآله من التّون (الماء) وتخيلوا الحياة الأنحروية تخيلاً مادياً واضحاً . ومنذ أواخر الألف الثاني قبل الميلاد قامت في مصر حركة للتوحيد ولكن لم يكتب لها النجاح لأن البشر لم يكونوا بعد مستعدين لتفكير هذا المستوى العلمي السامي من الدين .

وبرع أهل ما بين النهرين (العراق) في تنظيم الحكومات وفي التشريع . وقد كان التشبيه الوثني (تخيلُ الخلق والآخرة) أكثر جفاءً وأشدّ إغلالاً

في المرافقة مما كان عند المصريين .

وانتشرت التنوية في فارس الهند . والتنوية اعتقاد بأن هذا العالم ينتزعه إلهان : إله الخير وإله الشر . وكان الفرس والهنود يحفظون النار ويقولون بالتناسخ (تنقل النفس الواحدة في أجساد متعددة) . ويرى هؤلاء أن إله الخير (أو إله النور) يغلب في آخر الأمر إله الشر (إله النار) .

وعرفت الصين فلسفتين مختلفتين : التنوية ، وهي فلسفة انطوائية فردية تدعو إلى البساطة في الحياة وإلى القناعة وتطلب السعادة من طريق التأمل ؛ ثم الكونفوشية المنسوبة إلى كونفوشيوس (ت ٤٧٩ ق . م .) ، وهي مله أخلاقي اجتماعي يرمي إلى إصلاح البيئة الاجتماعية بالسلوك الحسن بين الناس .

ثم نشأت البوذية ، وهي مله فلسفي أخلاقي أسسه غوتاما بوذا (ت ٤٨٠ ق . م .) . ومع أن بوذا كان هندياً فإن مذهبه لقي انتشاراً واسعاً في الشرق الأقصى كله ، فوق ما لقيه في الهند نفسها .

اليونان

بدأ التفكير الفلسفي (المنظم) في اليونان منذ أواخر القرن السابع قبل الميلاد ، وكان تفكيراً علمياً (رياضياً طبعياً) بهم أصحابه بتعليل مظاهر الوجود تعليلاً طبعياً مادياً ويكثرون الاهتمام بالأعداد والمباحث (الحساب والهندسة) . وفي أواسط القرن الخامس قبل الميلاد برزت النزعة الإنسانية وبدأ الفلاسفة يهتمون بأحوال الإنسان الاجتماعية وبتظم المعارف التي كان اليونانيون القدماء قد وصّكوا بها .

ثم جاء دور هيلاني استمر نحو تسعة قرون قبل الميلاد وبعده الميلاد .

ولقد اهتمّ المفكرون في هذا الدور بالشروح على كُتُب المتقدمين وبالجidal في التفسير الروحية (الأخلاقية خاصة) وبصورة المناهب الدينية السائدة . وكان قد تطرق الى الفلسفة اليونانية العقلية عناصر شرقية من العلم ومن الحرافة . وكانت مراكز الفلسفة في هذا الدور في خارج بلاد اليونان . وكانت الاسكندرية (في مصر) أشهر هذه المراكز .

. . .

أقدم المذاهب الفلسفية اليونانية المذهب الأيوني . وقد حاول أتباعه أن يردوا الأجسام المختلفة في العالم الى أصل أساسي ، أو عنصر واحد ، فزعم أولهم تاليس أنه الماء ، وأكتد خلقه أناكسيمندروس أن هذا العنصر غير معين ولا محدود ، وزعم بعدهما أناكسيمانس أنه الهواء ، وظن هيراكليطوس أنه النار .

ومع أن الأيونيين قد أخطأوا في كثير من تفاصيل تفكسُفهم ، فانهم قد أيقظوا العقل البشري الى التفسير الطبيعي لمظاهر العالم . وقد أجمعوا على أنه لا ينشأ شيء من العدم ولا يتعدم شيء موجود . وكذلك اعتقدوا أن المادة حية وأن العناصر يستحيل بعضها الى بعض : يصير الهواء نارا ، والنار ماء ، والتراب هواء ، الخ . وقال الأيونيون بالشمول ، وذلك أن في هذا العالم روحاً واحدة تسوده وتُنظّم سيرته ثم خرجوا من ذلك الى القول بأن مجموع الوجود هو الله .

أنشأ فيثاغورس (ت ٥٠٣ ق . م .) المذهب الفيثاغوري ثم انتقل به من اليونان الى جنوبي إيطاليا وأسس هناك نادياً جعل الحياة فيه قائمة على الطاعة للرؤساء وعلى طلب العلم ومكارم الاخلاق والتشفي ، إذ أسر أتباعه بشرّك أكل اللحمان ولبس الخشن من الثياب .

واعتمد فيثاغورس " أن العالم " يتألف من النِسْبِ العددية ، من
الامتزاج بين " عشرة أزواج متضادة أو مختلفة : المستقيم وغير المستقيم
- الواحد - والكثير - الأيمن والأيسر - المذكر والمؤنث - الساكن
والمتحرك - النور والظلمة - الخير والشر ، الخ .

وكان الفيثاغوريين يراعون جيداً في الحساب والمنظمة ، وكان لهم
نظريات كثيرة في خواص الأعداد وفي الهندسة .

وقد قال الفيثاغوريون إن نسبة العالم إلى الله كنيبة الأعداد إلى الواحد ،
فكما أن جميع الأعداد قد جاءت من الواحد (والواحد مخالف لما كُتِلها)
فكذلك جاء جميع الوجود من الله (مع أن الله مخالف ليكل ما في الوجود) .

غير أن الفيثاغوريين اعتقدوا أيضاً بالتناسخ وبأمور من الحُرَاقَة تتعلق
بالأعداد ، إذ جعلوا الأعداد مذكورة (٣ - ٥ - ٧ ، الخ) بموتنة (٢ - ٤ -

٦ ، الخ) وقالوا إنها تدل على أحوال البشر (في اصطلاح الغيب) .

ثم جاء المذهب الإيلي ، وهو مذهب نشأ أيضاً في إيطاليا على يد
يونانيين . والإيليون قد خالفوا الأيونيين وقالوا إن الوجود ثابت لا يتبدل
ولا يستحيل بعض العناصر فيه إلى بعض . ثم قالوا : إن ما نراه من
تبدل الأشياء إنما هو خداع من البصر ، وقالوا إن العقل يدرك الوجود
ثابتاً غير متحرك .

وإذا كان العالم لا يتبدل ولا يتحرك فإنه لا يمكن أن يكون فيه
فراغ (لأنه لو كان حول الأجسام فراغ لأمكنها أن تتحرك فتبدل) .

ومنذ القرن الخامس قبل الميلاد نشأ في اليونان فلاسفة طبيعتون قصروا
تفكيرهم على النظر في العالم المادي وقالوا بأن العالم مؤلف من
جزئيات وإن من خواص هذه الجزئيات أنها تتفرق وتجتمع ،

وكلما تفرقت ثم تجمعت نشأ منها أجسام جديدة . وقد ظلّ الإيبليون يعتقدون كالأيونيين أنّ العالم يتألف من العناصر الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار) . ولكن بينما كان كلّ فيلسوفٍ أيوني يرى أنّ العالم مؤلف من عنصر واحد من هذه العناصر^(١) فقط ، لأنّ الإيبليين كانوا يرون أنّ كلّ جسم في عالمنا مؤلف من العناصر الأربعة معاً . ولقد أصاب الإيبليون حينما قالوا إنّ هذه العناصر « صفات ثابتة لا تبدل ولا تتبدل » وإن بعض هذه العناصر لا يستحيل إلى بعض أبداً .

ثم نشأت طبقة من هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين هم أصحاب المذهب الذروي . وأشهر هؤلاء ديموقراطيس (٤٦٠ - ٣٧٠ ق . م .) الذي قال بتحليل الأجسام إلى أجزاء لا تنجز (لأنها إذا تجزأت فقدت خواصها) . والجزء الذي لا يتجزأ ، (أو الذرة أو الجوهر الفرد) نوع واحد في مادته ولكن له أشكالاً كثيرة . وتتألف الأجسام المختلفة من ذرات (من أجزاء لا تنجز) تختلف ، بين جسم وجسم ، في شكلها وحجمها وترتيبها ووضعها (مستقيمة أو مائلة أو منقبة) . والذرات غير ساكنة في أماكنها من الأجسام ، بل هي متحركة حركة دائمة .

(١) رابع ، فوق ، ص ٢٢ .

ذِرْوَةُ الْفَلَسِيفَةِ الْقَدِيمَةِ

في القرن الخامس قبل الميلاد هاجم الفرسُ بمساعدة القينقيين بلاد اليونان . ومعَ أنَ اليونانيين قد هَزَمُوا الفرسَ والقينقيين ، فقد خرجوا من الحرب منهزمي القُوى ثمَ أدركوا أنَ الفرس لم يستطيعوا أن يتصللوا من بلادِهِم البعيدة إلى بلاد اليونان إلاَّ بأسبابٍ من الحضارة المادية القائمة على العلم .

الملعب الفسطائي

واندفع الشبانُ اليونانيون إلى طلبِ العلم ، ولكنَّ «المعلمين» كانوا قليلين ، فتصدَّى للتعليم أناسٌ كثيرون عاديون ، ولكن على شيءٍ من المعرفة ، سمَّوْا أنفُسَهُم «سوفيتيس» (المعلمين البُلغاء أو معلمي الحكمة) . ومعَ أنَ هذا الاسمَ «سوفيتيس» (سَفْطَطي ، سَفْطائِي) كان في الأصل وَصْفَ مدحٍ ، فإن هؤلاء المعلمين المتكسبين بالعلم حقاً وباطلاً قد جعلوا منه صفةً ذمِّاً ، وأصبحنا نحن نقول «سفسطة»^(١) ونعني

(١) في المعجم الوسيط (١ : ٢٤٥) : سَفْط : غلط وأَنَّ بالحكمة المعرفة (بفتح الراء المشددة) . =

بها الكلام الذي فيه تحويه الحقائق مع فساد في المنطق ، ثم فيه إغلاط أو تضليل (صرف) فلذعن عن الحقائق والأحوال الصحيحة أو المقبولة في الظن أو في العادة) وتضليل (صرف) للخصم عن الوجهة الصحيحة في التفكير والحياة .

أعمل الفسطاطيون الرياضيات والطبيعات في التعليم إلا قليلاً (لقلة معرفتهم بها ولقلة موافقتها لغيرتهم ولتأخرتها لطريقتهم) ثم تواتروا على تعليم الفنون التي يجوز فيها الحدك ويتقبل فيها الرأي الشخصي كالنحو والبلاغة والخطابة والتاريخ . وكان هؤلاء الفسطاطيون يعلمون كل طالب للمعرفة ما يريد هو ثم يزيتون له تلك الفنون التي كان يميل إليها ويتقدمون أمامة الفنون التي لا يحبها أو لا يسيل إليها . كان الحدك هو أسلوب التعليم الذي خطه الفسطاطيون : نكلموا في الخطابة والبلاغة والنحو وأثرهما في الفرد والمجموع وفي التفكير ، إذ كانوا يعلمونها على أنها من موضوعات العلم . - وجادلوا في طبيعة الإنسان (ما الفرق في الطبيعة وفي الاستعداد الشخصي بين الابن الشرعي وبين الزكيم ؟) - وجادلوا في اللغة أو ضعية هي (توقيفية من وضع البشر مرة واحدة) أم طبيعية (أي نشأت ثم تطورت تدريجاً حسب حاجة البشر) - وكذلك جادلوا في التربية (وفي الاخلاق) أهى وراثية اجتماعية (تلقين وتقليد وقدوة) أم مولودة (مفروزة في طبيعة الإنسان منذ الولادة) ؟

ومع أن الفسطاطيين كانوا مبحثة لفلسفة (تلاميذ بالمقدارك الفلسفية

= والسطة لباس مركب من الوضعات ... الفرض منه العام القم وإسكانه . والسطاطيون يتكبرون الحيات والحياتيات وغيرها (ما أقره المنطق أو قبله أسرار المجمع السليم) .

واستخدموا تعليم الفلسفة في سبيل كسب المال (فأنهم قد أفادوا المجتمع في أنهم أثروا في نفوس الشبان شيئاً من الرغبة في طلب العلم .

فمن أعلام الفسطاطين ، مثلاً ، بروثاغوراس (ت ٤١١ ق . م .) الذي قال بأن قيمة الأشياء نسبية ، فليس تحت شيء خير في نفسه أو شر في نفسه ، وإنما هو خير أو شر ، وجدل أو ظلم ، بالإضافة إلى كل إنسان بمفرده .

سقراط الحكيم (٤٧٠ - ٣٩٩ ق . م .)

سقراط أخير الفسطاطين ، شاركهم في الاهتمام بالإنسان وحده والمجادلة عن الآراء ثم خالفهم في أنه جعل قيمة الأشياء مطلقة وفي أنه جعل الجدل عنها بالمنطق . ويمتاز الأسلوب السقراطي في الجدل بمحاضتين هما الرد على السؤال بسؤال من جنسه ليثير التفكير في السائل ثم ترجيح الجيد في الجدل بشيء من الخزل والتهكم . ويبدو سقراط في أول مراحل حياته مع كل إنسان يجادل أنه يميل إلى رأي خصمه ، ثم أنه يترجع بالمجادل شيئاً فشيئاً إلى الحكم المنطقي ، وذلك بأي يجعل الخصم نفسه يتبين الحقائق التي أراد منه سقراط أن يتبينها .

إن أسلوب سقراط في البحث استفراحي : يبدأ باستنتاج الآراء من الملاحظات وينتهي بوضع حد (تعريف) واضح للمشاكل الاجتماعية والشخصية كالعدل والشجاعة والحرية .

وغاية العلم عند سقراط إدراك ماهيات الأمور والأشياء : إيجاد حدود (تعريف) تامة تساعد الإنسان على أن يتبين معاني الأشياء واضحة وحقائق الأمور جلية ، وذلك بأن يكون للكلمات مدلولاتها

الدقيقة والمعاني نطاقها الخاص^١ بها - بخلاف ما كان المغالطون^(٢) يفعلون - ، إذ كانوا يقتصدون إلى استعمال الكلمات المقارنة في القبط والمشاركة في المعاني والغامضة الدلالة : لقد كانَ عَمْدَةُ المَغَالِطِينَ في جِدَالِهِمْ الإيهامُ في الألفاظ والإيهامُ في المعاني !

وجعلَ سقراطُ الأخلاقَ من حيزِ العقل (الطبيعة والمتنطق) لا من حيزِ الدين (المجتمع والعادة) ، وقال : من المعرفة تُنتجُ الفضيلةُ ، ومن عَرَفَ الحقَّ لم يَظَلِّمْ ، ومن رأى وجه الخير لا يَتَقَرَّبُ شرّاً ، ولا يُمكنُ أن يَسلكَ الإنسانُ سلوكاً يُخالفُ رأيه (الصائب) . وقيل لسقراط يوماً : إنَّ نَشَرَ من المشهورين بالعلم يأتون شروراً ، فقال : إنَّ علمتهم ظنَّ وليس إيقاناً ! والفضائلُ عند سقراط قابلةٌ للتعليم ، فالإنسانُ يستطيعُ أن يتعلَّم الصِدقَ والعدلَ والشجاعةَ وما إليها (كما يستطيع أن يتعلَّم الكذبَ والظلمَ والجبنَ) . وهكذا نجدُ أن العلمَ والفضيلةَ يفودان إلى السعادة ، أما الشقاءُ فمقرونٌ بالجهل والرذيلة ضرورةً .

أَفْلَاطُونُ (٤٢٧ - ٣٤٧ ق . م .)

كان أفلاطون في أوَّل أمره شاعراً ، ثمَّ لَمَّا عَرَفَ سقراطَ كَثْرَةَ الشعرِ واختصَّ بالفلسفة . وهو مفكِّرٌ عبقرىٌ ذو ذكاءٍ فادٍ وخيالٍ مُبتدع .

فلسفةُ أفلاطونَ مثاليةٌ حاول فيها أفلاطونُ أن يتخيلَ « نظاماً » للوجود وأن يَرُدَّ أعمالَ البشر وسلوكاتهم إلى مقاييسَ من الخير والجمال : لقد أرادَ أن يرى العالمَ كما يجبُ أن يكونَ العالمُ لا كما هو فعلاً ثم انتظر

(١) راجع ، فوقه ، ص ٢٧ .

من البشر ان يتسلّكوا في الحياة الدنيا كما تقتضي الهادئ الخلل (كأنهم في عالم أمثل مجرّدين من عواطفهم ومتعزولين عن بيئتهم) ، لا كما تُحلّ عليهم حاجاتهم الطّبيعية والاجتماعية . ولا ريب في أنّه حينما تكلم عن الناس قصد الفلاسفة الكاملين لا جمهور العامة ولا خاصة العامة .

أفلاطون مؤلفٌ كثيرٌ أشهرُ كتبه وأهمّها كتابُ السياسة (ويعرفه الكتابُ المعاصرون لنا باسم «جمهورية أفلاطون») . في هذا الكتاب مُعظمُ فلسفته وأكثرُ آرائه نُضجاً . وكتابُ السياسة لأفلاطون مُحاورَةٌ تكلم فيها أفلاطون على الشكل العادل للدولة (المدينة الفاضلة) وعرضَ في أثناء ذلك لعددٍ من المبادئ الفلسفية والاجتماعية كالمشعر والخير والعدل والشجاعة والموسيقى والشعر والمرأة .

منهج أفلاطون وأسلوبه

كان لشاعرية أفلاطون أثرٌ في منهجه الفلسفي : إنّ جميعَ كُتُبِ أفلاطون محاوراتٌ تتضمن جوانبَ فنيةً من خصائص الشعر التمثيليّ القديم ، فيها تصويرٌ للطابع وفيها جوارٌ وفيها نقدٌ اجتماعيٌّ مع شيء من المرح والسكينة ومن التهكم المرّ أحياناً . وأفلاطون يُبدي آراءه في «محاوراته» على لسان الآخرين . وسقراطُ من الطابع (الشخصيات) الأساسية في محاورات أفلاطون .

لما في الجانب البيكيريّ فإن أفلاطون يميل إلى عرض آراء المتقدمين مع التنظيم لها ومناقشتها . ثمّ هو ينحو متّحياً للتوفيق (المتسّمع بين الآراء على نظام مُلبّسٍ معقول) ، وهو يعتقد أنّ اختلاف الآراء والمذاهب ليس شراً ، وأن الحقيقة هي صورةٌ للأحوال العارضة في الحياة ؛ أخذ أفلاطون بالجدل لأنّ الجدل كان أسلوباً معاصريه السفسطائيين

والأسلوب الرائج في زمانه وبسته ولأنه يكتفى قبولا عند جمهور الناس ولأنه أوسع صدراً للمناقشات الطويلة ولأن الانتقال فيه من موضوع إلى موضوع ممكن من غير جهد .

غير أن أفلاطون نظم هذا الجدال وحده نطاقه وقيد مصطلحاته ثم تشبع به طبقات المعاني ، من أدنى المحسوسات المادية التي هي في تعبّر مستمر وتفاوت^(١) والتي لا تعرف إلا بالتجربة الشخصية المباشرة إلى أعلى المبادئ المطلقة التي هي ثابتة ومستغنية عن التجربة لأنها مفارقة (مجردة من المادة ومخالفة لها وغير محتاجة إلى مادة) . وعلى هذا النهج ينتقل أفلاطون من أعيان الموجودات المختلفة المتحركة إلى المبادئ المجردة العامة على المبادئ المفارقة المطلقة التي لا تحتاج إلى المادة والتجربة أصلاً . ثم أن أفلاطون عادة فاستخدم هذا النهج الكلي في معرفة الأعيان الجزئية في الوجود . ولقد طوى أفلاطون في هذا الجدال جميع خطوات نظرية المعرفة وجميع أوجه المنطق وجميع جوانب الوجود الماورائي (عالم ما بعد الطبيعة) .

نظرية المثل

في القاموس المحيط (٤ : ٤٨ - ٤٩) : المثل (بكسر الميم) والمثيل هو الشبه ، وجمعها أمثال . أما المثال (بكسر الميم) فهو المقدار وصفة الشيء ، وجمعه أمثلة ومثّل .

اتخذ أفلاطون من فكرة المثل نظرية يفسر بها الأحوال

(١) التفاوت الاختلاف مع التردد ووجود الشيء (أي يكون الشيء أكثر من غيره مرة وأقل منه مرات ثالثة ، الخ ، كما يكون في وجوده للنفس) .

المُتشابهة والمختلفة لأعيان الموجودات في عالمنا .

لما بنى أفلاطونُ تَفَكُّفَهُ على الجدكِ المنطقي ^(١) لم يَقْبَلْ أن تكونَ الصُّورُ أو المِثْلُاتُ التي للأشياء ، في عالمنا ، هي الصُّورُ الأصليةُ أو الصحيحةُ : لماذا يكونُ للشجرةِ من النوعِ الواحدِ (من اثنين مثلاً) صُورٌ (أشكالٌ) مختلفة ؟ ولماذا يكونُ في عالمنا صورٌ مُختلفةٌ للشيء الذي نُسَمِّيه بيتاً أو إتريفاً أو سَيْحاً ؟ - إنَّ كلَّ مُهندِسٍ مِنِّي بيتاً جديداً يعتقدُ أنه يعملُ هذا البيتَ أَفْضَلَ (أتمَّ ، أَكَلَّ) من كلِّ بيت سَيِّئٍ بناؤه . إذنْ ، كلُّ بيت قِلَّ هذا البيتِ كانَ ناقصاً ، فهل يُمكنُ أن يكونَ هناك - في عالمنا نحنُ - بيتٌ كاملٌ ؟

من أجلِ ذلكَ كتبه قال أفلاطونُ :

يتألفُ الوجودُ من عالمينِ : هناك المَلَأُ الأعلى (العالمُ المعقول - عالمُ المِثْلِ) وفيه المِثْلُ (التعاذُجُ) لجميعِ الأشياءِ (الأجسامِ) الموجودةِ في عالمنا . في المَلَأِ الأعلى مِثَالُ للشجرةِ ومِثَالُ للبيتِ وللنارِ وللماءِ وللخِزَانَةِ وللإبريقِ والسيفِ . إنَّ المِثْلَ الموجودةِ في المَلَأِ الأعلى هي صُورٌ مُطلقةٌ تامَّةٌ كاملةٌ ومُفارقةٌ (غيرُ متصلةٍ بمادةٍ ، بل هي صورةٌ أو هيئةٌ بَحَثٌ) . وكلُّ مِثَالٍ هو الشيءُ ذاتهُ أو حقيقتهُ ، من أجلِ ذلكَ كانَ المِثَالُ نموذجاً عامّاً أو فكرةً عامةً أو مثلاً أعلى . فهو إذنْ ثابتٌ لا يتبدَّلُ (لأنه كاملٌ) ولا يَزُولُ . ثمَّ نحنُ لا نَعْرِفُهُ بحواسِّنَا ولا بالتَجَرُّبَةِ (إذ لا سبيلَ إلى اتصالِ حواسِّنَا به) . بل نَعْرِفُهُ بالعقلِ البَحَثِ (بالتفكيرِ الخالصِ) .

(١) راجع ، لوق ، ص ٣٠ - ٣١ .

ثم هناك العالمُ الواقعُ (العالمُ المحسوسُ . عالمُ الأجسامِ الذي نعيشُ نحنُ فيه) . إنَّ الأجسامَ في هذا العالمِ الواقعِ هي نسخٌ لمثلها الموجودةُ في المَلَأِ الأعلى أو تقليدٌ لها . فكلُّ عينٍ (جسمٌ مائلٍ) من أعيانِ الموجوداتِ هو شيءٌ شبيهٌ بمثاله المخصوصِ به في المَلَأِ الأعلى .

وبما أنَّ النسخةَ لا يُمكنُ أن تكونَ كالأصلِ . فإنَّ الأجسامَ التي في عالمنا ناقصةٌ : إنها مشوّعةٌ (مختلطةٌ من مثليها الكاملة) ومتفاوتةٌ (لا شَيْءَ بعضها بعضاً) . فالشجرةُ المائلةُ أمثالاً . إذن . لا يجوزُ أن تُسمّى « شجرةً » لأنها شيءٌ شبيهٌ بالشجرةِ (أي شيءٌ يشبه « الشجرةَ المثالَ » الموجودةُ في المَلَأِ الأعلى) . ومثلُ ذلكِ النارُ المحسوسةُ والماءُ المحسوسُ والبيتُ المحسوسُ والطاولةُ المحسوسةُ والكتابُ المحسوسُ . فالأجسامُ الموجودةُ في عالمنا أشباحٌ لمثلها الموجودةُ في المَلَأِ الأعلى . وبما أنَّها في مادةٍ ثم هي تتبدلُ وتتفاوتُ ، فإننا نعرفُها بحواسِنَا وبالتجربةِ .

— الرياضيات :

والرياضياتُ عند أفلاطونَ منزلةٌ بين المَلَأِ الأعلى وبين العالمِ الواقعِ : لأنها تُشبهُ المثلَ لأنها تتألفُ من أعدادٍ مُطلقةٍ وتُعتبرُ عن مداركٍ في العددِ عامةٍ . ثم هي تُشبهُ الأجسامَ في العالمِ الواقعِ لأنها تدلُّ على معدوداتٍ (أعيانٍ ، أجسامٍ ، أوجهٍ) معينةٍ .

— الله والوجود علةٌ ومعلول :

بدأ أفلاطونُ في النظر في الوجودِ بالحدسِ المنطقي ، قال :
إنَّ هذا الوجودَ المحسوسَ في عالمنا الواقعِ يتألفُ من أجسامٍ ناقصةٍ

مشوطة . هذه الأجسام لا يمكن أن تكون قد أوجدت نفسها ، فلا بد إذن من أن يكون لها مُوجِدٌ ، فهي من أجل ذلك حادثة . وكل ما هو حادث فإنه قد حدث بالضرورة عن علة . والعالم بجملة - المعقول منه والمحسوس - حادث . ولا بد من أن يكون الحدث قد بدأ من طرف أول . من نقطة أول .

- (الخالق)

ثم إن الصانع الذي أحدث هذا الوجود كله كامل بربيه من نواحي النفس والحسد ، وقد أراد أن يكون ما يصنعه شبيهاً به قدر الإمكان فأوجد هذا العالم ، كائناً واحداً حياً عاقلاً ، على غير مثال سبقه في الوجود ، ولكن على ما عقله هو : على مثال الكمال المطلق . وقد جعله كمرئى الشكل - لأن الكثرة أجمل الأشكال - متجانساً متسق الحركات متكاملاً وجعله يدور على نفسه في المكان الذي هو فيه . فالعالم بهذا النظر . وجود عاقل وألوهة سعيدة .

ومع أن العالم بجملة مخلوق مُحدث ، فإنه بجملة أيضاً باقٍ ليس ورائه ما يؤثر فيه . فلا يصيبه همٌّ أو شينوخة ولا يتعلق به مرضٌ أو عجزٌ ولا ينطرق إليه تفلوتٌ أو اختلال .

ولهذا العالم نفسٌ سابقة على جسمه في الوجود صنعتها الله من مزيج : من جوهر الألي البسيط ومن الجوهر الطبيعي المتكسر والمقسم ثم أحاط بها العالم المادي وجعلها تدور وتدير العالم معها .

- الله والأدلة على وجوده :

فيل أفلاطون فيكرة تعدد الآلهة (قوى الطبيعة) التي كان

قومه اليونان يقولون بها ، ولكنه أنكر التشبيه (التجسيم : تحليل الآلية بأجسام بشرية ونسبة صفات بشرية إليهم) . وأفلاطون لم يختص الله في فلسفته بحث كامل ، وما القول بأن الألوهية عند أفلاطون هي الغير المتحضر إلا استنتاج من عدد من أقواله المتفرقة لم ينسج عليه أفلاطون نفسه صراحة^(١).

ومن الأدلة على وجود الله عند أفلاطون : حركة هذا العالم (فيس من الممكن أن يكون العالم هو الذي يحرك نفسه) ثم النظام السائد في هذا العالم ثم العناية التي جعلت في كل شيء في هذا العالم منقعةً وحكيمةً.

— المادة والعناصر الأربعة :

كان العالم في الأصل مادة رخوة غير متحركة وكانت تضطرب على غير نظام معين في الجهات الست (يميناً ويساراً وأماماً وخلفاً وصعوداً وهبوطاً) . ثم أن الثورات المختلفة في تلك المادة الرخوة (١) تجمعت بحسب ما بينها من الشبه (١) فشأت العناصر الأربعة : الماء والهواء والتراب والنار^(٢).

النفس وهبوطها

في رأي أفلاطون في ماهية النفس وفي الصلة بين النفس والجسد شيء

(١) Ueberweg I 333.

(٢) ان كثيراً من آراء أفلاطون في الطبيعة وفي ما وراء الطبيعة راجع الى الميثال والى أثر الاحتكاكات الحرارية التي كانت سائدة في اليونان في ذلك الزمن . وحينما لاكتشف هذا القدر من تلك الآراء .

من الردِّ والغرض لأنَّ العلمَ بحقيقةٍ مثل هذه الأمور مُعْتَمَدٌ أو
عسيرٌ جداً في هذه الحياة^(١).

ولقد عُنِيَ الفلاسُّونُ بأصلِ التفسيرِ ومَصِيرِها عِنايةً بالغةً. النفسُ
عندَهُ مفارقةُ البدنِ : النفسُ بسيطةٌ ثابتةٌ ، والبدنُ مركَّبٌ يتبدَّلُ.
والبسيطُ لا يتحلَّلُ ولا يتبدَّلُ ، فهو إذن باقٍ خالدٌ أبديٌّ. أمَّا
المركَّبُ فإنه يتبدَّلُ أو يتحلَّلُ إلى بسائطٍ (فنزولُ صورته الخاصةُ
به) فالنفسُ إذن لا تموتُ بموتِ البدنِ ، بل تبقى بعده.

وبما أنَّ النفسَ خالدةٌ ، فلا بدَّ من أن تكونَ موجودةً قبلَ الجسدِ .
فحينما يُولدُ جسدٌ جديدٌ تأتي إليه نفسٌ سابقةٌ له في الوجود . وحينما
يموتُ هذا الجسدُ تعودُ هذه النفسُ إلى المكانِ الذي كانت قد جاءت منه .

والنفوسُ الجزئيةُ (الموجودةُ في المَلَأِ الأعلى مَعَ الألوهية — بين
النجوم) تتأملُ دائماً في الألوهية . فإذا اتَّفَقَ أن نفساً منها غفَلَتْ عن
تأملِها هذا ابتعدتْ عن الألوهية (ثانياً لها) . فإذا هي استمرت في
غفَلَتِها ظَلَّتْ تبعدُ عن مقامِها حول الألوهية حتى تسقطَ من المَلَأِ
الأعلى (عقاباً لها على ذنبِها : غفَلَتِها عن التأملِ في الألوهية) .

فإذا سَقَطَتْ نفسٌ من المَلَأِ الأعلى دَخَلَتْ في جَسَدٍ في الأرضِ
(من أجسادِ البشر) . فإذا ماتَ جَسَدٌ ، وكانت النفسُ التي دَخَلَتْهُ
قد تَهَدَّبتْ وصَلَحَتْ ، وذلك من طريقِ الفلسفة ، فإنها تعودُ إلى مكانِها
الأولِ ومقامِها في المَلَأِ الأعلى . وإذا هي لم تَتَهَدَّبْ فإنها تعودُ ثانيةً

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ، تأليف يوسف كرم (طبعة خاصة) ، القاهرة (مكتبة النهضة
المصرية) — لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٨٦ هـ (١٩٦٦ م) ، ص ٨٩ وما بعد .

إلى الأرض وتدخلُ في بدن جديد (من أبدان البشر أو أبدان
الحيوان) . وربما تكرر قلب النفس في الأبدان دهرًا طويلاً .

وهكذا نرى أن أفلاطون يؤمن بالتناسخ (بقلب النفس الواحدة
في عدد من أجساد البشر والحيوان) . كما يؤمن أيضاً بأن النفس
خالدة .

والتصال النفس بالجسد عند أفلاطون اتصال عرضي (عارض)
موقت ، فرعي غير أساسي) ، - والنفس في البدن كالقوي في سفينة -
وذلك أن النفس غير محتاجة في وجودها إلى البدن فلقد كانت موجودة
قبله ثم هي تظل موجودة بعده ، ولكنها لما أدركت في الملاء الأعلى
هبطت إلى الأرض واتصلت بالبدن ليكون لها سيجناً تعاقب فيه مدة
من الزمن على ذنب كانت قد ارتكبه . فالبدن إذن أمر عارض في حياة
النفس المبدئية وحدها . أما النفوس الصالحة التي لا تغفل عن تأملها
في الألوهية فاتها تظل في الملاء الأعلى ولا تهبط إلى الأرض ولا تتصل
بجسد .

ثم إن النفس التي تتصل بالجسد تظل مفارقة للجسد لا تتأثر بما
يتحقق له : لا تفسد بالمرض الذي يصابه ولا تنقضي بالموت الذي
يسرُّ به . وكذلك الذنب الذي ارتكبته النفس في الملاء الأعلى يكتسبها
في الشقاء والألم ولكن لا يقيدُها ولا يقبضها .

والنفس المتصلة بالجسد ثلاث قوى : القوة العاقلة (الناطقة أو
النفس مطلقاً) ومركزها الدماغ ، وهي التي تمكن الإنسان من المعرفة
وتنهيه الإرادة للسلوك الحسن بين الناس) ، ثم هناك القوة الغضبية
(وفيها شيء من معنى الإرادة) ، ومقرها في الصدر ، ثم القوة التابعة للشهوة

(المثل إلى الملاذ الجسدية) ، ومركزها البطن . والعقل يُسَيِّطِرُ على القوة الغضبية وعلى الشهوة ، وربما استعان بالقوة الغضبية ليكتسح جماح الشهوة . والقوة العاقلة (العقل . النفس العاقلة أو الناطقة) وحدتها خالدة .

والأفلاطون على خلود النفس براهين منها أن النفس في الملا الأعلى تدرك المثل . وبما أن النفس لا تستطيع إدراك المثل إلا إذا كانت شبيهة بها ، وبما أن المثل خالدة . فيجب أن تكون النفس خالدة . ثم أن النفس مفارقة للبدن لا يصيبها ما يصيبه . فإذا مات البدن فإن النفس لا تتأثر بموته ، ولذلك لا تموت بموته فتبقى بعده . فهي من أجل ذلك أيضاً خالدة . وكذلك النفس مستحقة للحساب (لثواب على ما تعمل من حسن أو غير والعقاب على ما ترتكب من قبيح أو شر) ، وهذا يقتضي أن تبقى النفس بعد الجسد بقا طويلاً . وما دام الأفلاطون يؤمن بالتناسخ فهو يؤمن إذن باستمرار النفس في الوجود .

— نظرية المعرفة : المعرفة تذكر :

حينما تكون النفس في الملا الأعلى (عالم المثل) تكون مطلعة على الصور المثلى جميعها ، فإذا هبطت وانصلت بالجسد نسيت ما كانت قد عرفتته أو غمست عليها معرفة ما في عالمنا (لأن النفس كانت ترى المثل تامة كاملة صحيحة مطلقة) . إما في عالمنا هذا فإنها ترى صور الأجسام مشوهة — لأن ما نراه في عالمنا هو تقليد في صور المثل التي كانت النفس قد رأتها في الملا الأعلى قبل هبوطها .

من أجل ذلك تجد النفس . كلما رأت في عالمنا شيئاً . تحاور نفسها وتساؤل عن ذلك الشيء ما هو ؟ وبهذا الحوار يتضح لها ذلك الشيء .

قليلاً أو كثيراً ، ثم تذكر النفس أنها كانت قد رأت مثل صورة هذا الشيء في المثل الأعلى ، فتعرفه . ففكرة المعرفة عند أفلاطون إذن متبينة على التذكر أي عيرفان صيغة الأجسام التي نراها في عالمنا هذا بالصورة المثل التي كانت قد رأتها النفس في المثل الأعلى .

فالمعرفة ، عند أفلاطون إذن ، هي إدراك الوجود الحقيقي للشيء . والوجود الحقيقي للشيء هو مثاله ، فيكرته ، أي طبيعته المطلقة الخالدة الثابتة العامة .

وأمّا أسلوب المعرفة ، الطريقة التي نعرف بها الأشياء ، فهي الاستقراء على الأسلوب السقراطي ، أي الجدال المنطقي القائم على التساؤل وعلى الرد على ذلك التساؤل (المحاوراة بالسؤال والجواب) حتى يستطيع طالب المعرفة أن يجمع الآراء مما يلاحظه هو في الأشياء مما يلاحظه فيها غيره أيضاً - كي يتوصل بوساطة العقل ومعاونته إلى الطبيعة الصحيحة للأشياء .

السياسة

يقصّد أفلاطون إلى الكلام على السياسة (حل الدولة) في كتابين له : في كتاب « السياسة » (المعروف عموماً بجمهورية أفلاطون) ثم في كتاب « النوميس » . أمّا كتاب « السياسة » فيه رأي أفلاطون في الدولة المثلى (الفاضلة) إلى جانب بحث في الفضائل أو في القفضيلة . والكتاب يشير إلى المشاكل حول الموضوعات ثم يجادل فيها من غير أن يصل إلى نتيجة حاسمة . وأمّا كتاب « النوميس » فقد تناول فيه أفلاطون بما كان قد اعتقده في كتاب « السياسة » من وجوب الكمال في المجتمع والدولة ثم تقبل نظم الحكم التي كانت قائمة في عهده (على ما فيها من النقص والفساد) .

وكتاب السياسة ، لأفلاطون ليس مقصوراً على الكلام في الدولة ، ولكنه يتناول الكلام على المجتمع أيضاً وعلى الحياة العقلية . ففي هذا الكتاب - إلى جانب معالجة السياسة المستقبلة - بحث اجتماعية وعقلية ، ولا غرو فكتاب السياسة مجتمع خلاصة لمعظم آراء أفلاطون .

- المدينة (الدولة) : نشأتها ونظامها :

يتمتع كل فرد من الناس باستعداد محدود وبقدرة محدودة للقيام بالأعمال التي يحتاج إليها في حياته الدنيا . من أجل ذلك كان الفرد الواحد عاجزاً عن القيام بما يكفّل له سدّ جميع حاجاته من مطعم وملبس ومسكن ومداواة وتعليم وسوى ذلك ، فكان بالتالي عاجزاً عن بلوغ السعادة التي يربوها في الحياة .

والشعور بهذا العجز وبهذا التقصير هو الذي دفع الأفراد إلى أن ينضموا فيلتقوا جماعة يقوم فيها كل فرد بما يحسنه من الأعمال ، ويتعاون الجميع على القيام بما يتسدّ جميع حاجاتهم فيساعدتهم ذلك على البلوغ إلى السعادة .

ثم لا بدّ ل هؤلاء الأفراد المنضمين في جماعة من مدينة (دولة) تجتمعهم وطبقة حاكمة (يمثلها فرد واحد أو تمثلها جماعة) تدبّر شؤونهم .

تأثر أفلاطون حينما تعرض للسياسة بالبيئة اليونانية ، لقد أراد أن يخيّل صورة مثل للمدينة (الدولة - ذلك لأن اليونان كانت في ذلك الحين مقسمة مدناً مستقلة . اثينة ، سبارطة ، كورنثية الخ ...) . كانت المدينة المثل في رأيه تضم سكاناً يتراوح عددهم بين أربعة آلاف

وستف آلافي ، يتسمون ثلاث طبقات :

(أ) - الطبقة الأولى : الحكام .

(ب) - الطبقة الثانية : الحماة (الجند) .

(ج) - الطبقة الثالثة : أصحاب الأعمال .

هذه الطبقات الثلاث (في المدينة) تقابل قوى النفس الثلاث (في الإنسان) : طبقة الحكام تقابل النفس الناطقة (العاقلة ، الحكيمة) ؛ وطبقة الحماة تقابل النفس الغضبية (الانفعال والرد) ؛ وطبقة الصناع تقابل القوة الشهوانية (الرغبة في الملاذ) .

أما الحكام فهم الفلاسفة الذين وُلِدَ معهم الاستعداد للحكمة والحكم ، ثم أُمِدُوا إعداداً مخصوصاً ليتولوا حكم المدينة واحداً بعد واحد . ولا يُسَمَّحُ لأحد هؤلاء الفلاسفة المعتدين ان يصبح حاكماً إلا اذا جاوز الستين من عمره ، وحيثما يصبح مُطلق الحكم والتصرف ، ويرْفَعُ عن عائقه أمرُ الاهتمام بالأسرة والأولاد ، فكل بيت في المدينة يشته : فيه بأكلُ ويشرب وينام ويطلبُ السعادة اذا شاءها .

والرئيسُ الصالح في المدينة (الدولة) واحدٌ ، وهو فيلسوفٌ وحاكمٌ . فيما هو فيلسوفٌ يكونُ مُطْلِعاً على عالمِ المُثُل يرى العدالة المطلقة في ذاتها ويرى أيضاً كيف يُحَقِّقُهَا في المدينة . ثم هو يتتَّصِفُ بصفات تؤهله للحكم وتجعل حكمه صالحاً . إنه ذكيٌّ ذكاءً فطرياً صحيحاً يُقْبِلُ على تعلم الفلسفة لأنه أهلٌ لها قد رُكِبَ الاستعدادُ لها والميلُ إليها في طبيعته ، ويتعلم العلم ولا يتنسى منه شيئاً ، ويحبُّ العلمَ والصدقَ ويزهّدُ في الملاذ وفي الثروة ، لا تستهويه الحياة ولا يتهاب الموت . ثم إنه شجاعٌ بعيدُ النظر في الأمور قويُّ الاحتمالِ قادرٌ على العمل مستزناً

في أحكامه وأعماله .

والحاكم بعمله لتحقيق العدالة ولا يلتفت إلى المجد أو الشهرة أو غيرها . ويجب أن يتمتع الحاكم في حياته وعند موته وبعد موته بجميع مظاهر الإجلال وحفاقة .

وأما الحماة أو المحاربون فهم الذين يدعون العدو الخارجي عن المدينة (لأن المدينة مدينة فلاسفة في الدرجة الأولى فلا خلافاً داخلية فيها) ، وهم معسكرون حول المدينة . وقد رُفِعَ عن عائق هؤلاء أيضاً السَّيْفُ في سيل العرش ، وسُعُوا من إنشاء أسرار حتى لا يكونوا هم في مكان وأسَرُهم في مكان آخر ، وحتى لا ينشأ بينهم غيرة تُصَرِّفُهم عن واجب الدفاع عن المدينة . من أجل ذلك حُرِّصَ الحَلاطون على أن يَصْحَبَ هؤلاء الحماة في مراكزهم حول المدينة فساء يُنْقِضَنَّ عنهم من غير أن يكون في عصبة أحد منهم حتى لا تنشأ أسرار خاصة فتُلْقِي على عائق الحماة واجبات جديدة وتوتر (تخلل) قلوبهم غيرةً وحملاً .

والحماة يكونون من الذكور ومن الإناث ويتسري على كثير منهم جميعاً في ذلك نظام واحد . ومع أن المرأة أضعف من الرجل عموماً ، فإنها بطبيعتها مهتمة للقيام بما يقوم به الرجل - في كل ميدان من ميادين الحياة : في الحندية وإدارة الدولة والطب والموسيقى والتجارة - إذا نحن أعددنا الإناث لهذه الأعمال كما نعد الذكور .

وفي المدينة (الدولة) سبع عظمى (سلطات ، وظائف ، مرائيق) يقوم بها : حراس الدستور - القواد (الكبار) - مجلس الشيوخ - الكهنة والكاهنات - الشرطة - وزير التربية - المحاكم (وهي ثلاث : محكمة الحسب الخلفاء الشخصية ، محكمة استئناف فوق المحكمة السابعة ،

ثمَّ حكمةُ للجرائم .

وأما أصحاب الأعمال فهُمُ الزُّرَّاعُ والصُّنَّاعُ والتُّجَّارُ الذين يُقَدِّمُونَ للحاكم وللحماة أسبابَ العيشِ الماديِّ من مطعمٍ ومسكنٍ وملبسٍ ومالٍ . ولكن بما أنَّ هؤلاء ليسوا فلاسفةً ، ولا يمكن أن يهتموا بأعمالهم اهتماماً صحيحاً إلا إذا شغرت كلُّ واحدٍ منهم أنه رَبٌّ لأسرته ومالِكُ ثروته ، فقد سمَّحَ لهم افلاطون بأن يَنشُؤوا أسراً خاصة وأن يجمعوا الثروات . إلا أنهم لا يشتركون في الدفاع والحكم .

وهناك طبقةٌ تَسهِّلُ افلاطونُ في قَبُولها ، هي طبقةُ الأرقاء ، على شرطٍ أنَّ يكونَ الرقيقُ بربرياً (غير يوناني) .

ومن مُستلزماتِ هذه الطبقاتِ كُلِّها « النسل » . ولقد شرَّطَ افلاطون للنسل شروطاً منها ، فوقَ صِحَّةِ الجسدِ والعقلِ ، منَ الاستيلاد . فإنَّ سِنَّ الاستيلادِ للنساءِ بينَ العشرينَ والأربعينَ ، أما للرجالِ فهيَ بينَ الخامسةِ والثلاثينَ والخامسةِ والخمسينَ . وجميعُ الأولادِ الأصحاء الذين يُولَدونَ حسبَ هذه الشروطِ تُربِّيهم الدولة . أما إذا أرادَ اثنانُ أن يتزوجا ويتَّسلا - وهما لا يمتنعانِ بأحدٍ هذه الشروطِ - فإنَّ الدولة لا تساعدُهما على تربيةِ أولادهما .

ويصلق بذلك أيضاً « المرأة » . يرى افلاطونُ أنَّ المرأةَ عموماً أضعفُ من الرجلِ ، ولكنَّ « الفئاةَ » إذا نالتَ عنايةً كالفتى أصبحتْ كالفتى تماماً ، وحينئذٍ يُحقِّقُ لها الانخراطُ في الجيشِ والتربُّعُ في مراتبِ الحكم .

— أشكال الحكم —

يرى افلاطونُ (في كتاب «المدينة») خمسةَ أشكالٍ للحكم .

هناك الشكل ' الأمثل ' الذي نخبئه للدولة الفاضلة . وهذا الشكل ' أمثل ' لأنّ الذين يتولّون الحكم فيه هم الفضل ' أهل المدينة وتخبئة الحكماء فيها . وإذا اتفق أن تولّى الحكم في المدينة الفاضلة فردٌ واحدٌ سمّيناها « ملكيّة » (موناكية - حكم الواحد) ؛ أمّا إذا تولّى الحكم فيها جماعةٌ معاً ، فإنّها تسمّى حينئذٍ « أرسوقراطية » (حكم المتوفين ، المتأزّنين ، الفاضلين ، الأمثال) .

ثمّ هناك أربعة أشكالٍ منحرفة (بخارجة) عن العدالة : الصلاح ، عن الحكم لمصلحة الدولة وأهلها . هذه الأشكال الأربعة تنحدر من الشكل الأول الفاضل الصالح - ثمّ ينحدر بعضها من بعض - على الترتيب التالي وبالأصناف التالية - :

أ) الشكل ' الطيموقراطي ' القائم على الثروة وجشع المال . والحاكم الطيموقراطي مولعٌ بالتغني بالتجدد القديم وبالسلطان . إذ خرجت به شجاعته الأولى عن حدّ الحكمة والاعتدال فأفقت به إلى الغرور والتهوّر . يتفق أن يخطيء الحاكم في الدولة الفاضلة فيضطرب نظام الدولة ويختل الحكم وتورّ الفن . ويحرص الحكّام الصغار والحماة على ضبط الإدارة وحفظ الأمن - وهم بما لهم من القوة قادرون على ذلك - ولكن سرعاناً ما تغربهم المقام فيقتسمون البلاد والأموال فيما بينهم ويسجدّون بالناس ويستخدمونهم في سبيل مصالحهم الخاصة ثمّ يهتملون بالنظر في أمر البلاد والعباد .

ب) الشكل الأوليخاني (حكومة الوجهاء الأغنياء من الناس الذين شرعت نفوسهم إلى المال وحده وماتت في نفوسهم العواطف الإنسانية) . يصحّح المال في هذا النوع (النوع الطيموقراطي) مقياس القوة

والجاء وتتمين به مكانة الفرد في المجتمع . فيكثر التنافس في سبيل جمعه فيُخزي بعض أهل الدولة ويفقر بعضهم الآخر وتباع وظائف الدولة بالمال وتقطع عرى الجماعة وتكثر الشهوات ويستعلى الخصوص والفسقة على أهل الأمانة والصلاح فينحدو الشكل الديمقراطي الى شكل أدنى هو الشكل الأوليغاري : الشكل السابق يرى الحال قيمة ، أما هذا الشكل فيرى كل قيمة للحال وحده .

ج) ومن الشكل الأوليغاري ينحدو الشكل الديمقراطي (حكومة الكثرة) . الكثرة المنفصلة من القيود الأخلاقية والمغترية بتقليد مظاهر الجاه والقوة والتغلب مع الطوى والإسراف والتطرف في كل شيء .

يُنادي أصحاب الحكم الديمقراطي بالحرية والمساواة - من غير نظر الى كيفيات الرجال وقيمة المبادئ وحُرمة القانون . ثم يبرز من بين هؤلاء نفر من ذوي الدهاء والمكر وذوي الجرأة على الأموال والأرواح يتعصبون بالقوانين ويكرسات الناس ويقتصبون الأموال ثم يتخذون بطاقة من شيراز الناس ويتكفون على ملكة آتهم . وإذا لم يصل هؤلاء الى الحكم بسهولة حاولوا الوصول اليه بالثورة والقتل .

ولا يكون في المدينة (الدولة) الديمقراطية شيء من مقومات الحكم ، بل تشرك الأمور تجري في أعينها : يفعل كل قوي وكل غني داعية وكل ماكر ما يستطيع أن يفعله لا يهمه في ذلك شيء إلا رغبته ومصالحه الخاصة . ثم تسن القوانين فلا يعمل بها وتصدُر الأحكام فلا تُنفذ ، ولا تهتم الدولة ولا بهم الناس إلا بمكاسبهم المادية الحاضرة لا ينظرون الى متلكهم أملى ولا يأبجون للكرامة إذا كان التمسك

بالكرامة يُفقدُهم شيئاً من المنافع المادية التي يطمعون بها.

(د) الشكل الاستبدادي القائم على طغيان الفرد الواحد وعلى الحقوى الفردي المطلق. والطاغية مستبد مجرم مهتك لا يمتنع حوله إلا الأشرار).

يخطرُ لفرد واحد (من أصحاب الحكم الديمقراطي) أن يستبد بالحكم دون أصحابه فيتألف جماعات من جمهور الناس بعود لا ينوي أن يفرج بها. ثم أنه يخاف ذوي المواهب العقلية والاجتماعية فيبعدهم عنه أو يتكلم بهم. بعدئذ يقرب الضعاف وذوي المطامع المحدودة ويُلقي الشعب بمظاهر الجوار والتشرف بالولائم والاحتفالات وتوزيع المنافع البسيرة. لأنه عاجز عن الإصلاح وعن إقامة العدل بتفديل الأحكام وعن ضبط الناس طوعاً أو كرهاً وعن الدفاع عن الوطن بالقوة فيلجأ إلى مداراة الخصوم الداخليين والخارجيين). والشكل الاستبدادي في الحكم مظاهر لكل الأشكال الأربعة الآتية المذكور، وهو شرها وأكثرها مساوية.

الأخلاق

والأخلاق عند أفلاطون قسمان : قسم يتعلق بالفرد وقسم يتعلق بصلة الفرد بالمجموع.

أما الأخلاق الفردية فهي السعي إلى تحقيق الخير. فالخير أسمى الفكر وهو الغاية من كل سلوك إنساني. والأخلاق عندة أيضاً تحصيل طبعاً بديعياً - مقصوداً لنفسه ومذكراً بالذوق - لا يفرز من طريق الحس بل من طريق العقل، ذلك لأن الخير "مطلق" غير موجود في عالم الحس. أما ما مال إليه الإنسان بدافع من حس فلا قيمة له. بل

هو امر محضر .

والفضيلة عند افلاطون "توسط" بين "لذائفتين" نقيضتين ، و"ذلتين" .
فالجود "مثلاً" "توسط" بين البخل والإسراف . أما الفضائل الأساسية فهي أربع . الحكمة والشجاعة والحيلم (ضبط النفس) والعدل .

الأخلاق عند افلاطون ليس الفرد لهايتها بل المجموع : إن افلاطون يريد أن "يشي" سواطاً صالحاً في "مدية" . أما الصيلة بين أخلاق الفرد وبين المدينة (الدولة) فراجع عندئذ إلى أن المدينة "إنسان" كبير . وفي الإنسان ثلاث قوى تقابل طبقات المدينة الثلاث :

(١) القوة العاقلة - ويقابلها في المدينة نخبة السكّان العاقلين من الفلاسفة وهم الحكام .

(٢) الإرادة - ويقابلها في المدينة الحماة .

(٣) الرغبة - ويقابلها عامة الشعب .

أرسطو (٣٦٧ - ٣٢٢ ق.م .)

كان أرسطو أو أرسطوطاليس من أهل أسطاغيرا في ثراقية . وكان والده نيقوماخوس طبيباً فيثاغوري المذهب . وتلقى أرسطو العلم على افلاطون . وفي عام ٣٤٢ ق.م . أصبح أرسطو مؤدب الإسكندر بن فيليبس المقدوني . ولما أصبح الاسكندر ملكاً (٣٣٦ ق.م .) انتقل أرسطو إلى أثينا وأسس فيها دار التعليم (لوقيون : Lyceon المنسوبة إلى المشايخ Peripatetos . وبعد موت الإسكندر عاد أرسطو إلى أسطاغيرا حيث توفي ..

أرسطو فيلسوف يوناني غير منزعج . واعظم الفلاسفة بإطلاق . وكان أفلاطون يسميه « العقل » . وهو جماعة لفنون المعرفة محيط بتفاصيلها ويتحاطة « دقيق » الملاحظة . والى أرسطو يرجع الفضل في تنظيم الفلسفة اليونانية وتوزيع العلوم منها وإيجاد فن المنطق مرتباً منظماً . وكان ابن رشد يسميه « الحكيم » أو « الحكيم الأول » . ومع شدة اهتمام أرسطو بالناحية المادية (الإنسانية) من الفلسفة . فإن مجموع فلسفته مبني على « اتفاق الجليل المادية في العالم الطبيعي » .

المنطق ونظرية المعرفة

أرسطو مدون علم المنطق وواضع قواعده العامة ومنظّمه . وإن كان لفظ « منطق » لم يرد عند أرسطو بهذا المعنى . وكان أرسطو يقول في الدلالة على هذا العلم الجديد العلم التحليلي لأن هذا العلم يحاول أن يرجع بنا إلى أصل المعرفة ومبادئها . فالمنطق علم « آلي » شكلي يتناول طريقة البحث للوصول إلى المعرفة ولا يتناول مادة العلوم التي يبحث فيها . المنطق ، إذن ، آلة العلوم كلها . هذه الآلة تعصم الذهن من الخطأ وتمكن الذي يستخدمها من اكتشاف الخطأ في آراء الآخرين . ثم إن « المنطق » آلة فقط ، أي وسيلة إلى الوصول إلى الصواب ؛ فإذا لم نصيب بنا قواعدنا إلى الصواب عميلنا بما يوجه العقل .

ولم رتب أتباع أرسطو فلسفة أرسطو جميعاً آثاره المنطقية وسمّوها (في القرن السادس للميلاد - القرن الأول قبل الهجرة) « الأرغانون » (أي الآلة) ثم زادوا عليها أشياء لم تكن في آثار أرسطو المنطقية . وفصول المنطق الأرسطوطاليسي التي جمعت في كتاب « أرغانون » ستة :

(١) المقولات (قاطيغوريوس) المَشْتَرُ : الفاظٌ دالةٌ على متداركةٍ مُفترَدةٍ من المقولات تتوصلُ بها إلى معرفة حقيقة الأشياء . مثل : الوجود . الكمية . النسبة . المكان . الزمان . الخ . فإذا نحن عَرَفْنَا صِلَةَ هذه المقولاتِ بالشيء الذي نريدُ متَعَرِفَتَهُ عَرَفْنَا .

(٢) العبادة (باري أرمينياس) : جملةٌ مفيدةٌ دالةٌ على خَيْرٍ تذكُرُ صِفَةً أو تقررُ حالاً مما يتعلقُ بأمرٍ نبهتُ فيه أو عنه . نحو : الصدقُ نافعٌ ، زيدٌ مريضٌ ؛ لا على إنشاء (سؤال أو تمنٍّ ، الخ) نحو : ليت الصدقُ نافعٌ ! أينَ زيدٌ ؟

(٣) القياس أو التحليلات الأولى (أناطوليقا الأولى) : لتمييز بين العبارات المشتركة .

(٤) البرهان أو التحليلات الثانية (أناطوليقا الثانية) : فيه القوانينُ التي تُستَحَنُّ بها الأصولُ وقوانينُ الأمور التي تلتزمُ بها الفلسفةُ وكلُّ ما تصيرُ به أفعالها آتمٌ وأفضل .

(٥) المواضع الجدلية أو الجدال (طوليقا) : صناعةُ الحججِ (المجادلة) .

(٦) الحكمةُ الموهبةُ أو الأخاليط (سوفسطيقا) : فيها قوانينُ الأشياءِ التي تُخلَطُ عن الحقِّ وتُخادعُ الخَصَمَ . وغايةُ أرسطو من هذا الفصلِ تنهيدُ حُجَجِ السُفْطائيين ، أي الإشارةُ إلى أن القياسَ الذي كان يستُخدمه السُفْطائيون يترجِعُ إلى ظاهِرِ الأمور فقط لا إلى حقيقتها .

ويتصل بالمنطق « نظريةُ المعرفة » : كيف يتعرَّفُ الإنسانُ الأشياءَ ؟ يعتقدُ أرسطو أن « المعرفة » إنما تُستَج من « صِلَةِ التفكيرِ بالأراء » ثم

من « الصلة » بين هذه الآراء وبين النتائج والأدلة على النتائج ، أي :
 إذا وقعت حواس الإنسان على شيء ما ، فإن الإنسان يحس بالصفات
 الظاهرة لهذا الشيء : بمادته ، بطوله ، بلونه ، بشكله ، الخ) . بعد ذلك
 يتألف من مجموع هذه المظاهر المحسوسة (أو الفكر المتصورة) « رأي »
 بأن هذا الشيء « بيت » ، مثلاً . ولكن هذا الرأي يكون في أول الأمر
 اقتناعاً شخصياً ، فيجب على الإنسان أن يتأكد بين هذا الشيء الذي رأى أنه
 بيت وبين أمثاله من البيوت المعروفة والألوف عند الناس ليرى إذا كانت
 النتائج التي وصل إليها بالتفكير (بالربط بين الفكر المتعلقة بالشيء
 الذي وقعت عليه حواسه وقال : هو بيت) مطابقة للمعروف عن البيوت .
 ثم يتجيب عليه أن يقيم الدليل على تلك النتيجة التي وصل إليها .

الوجود والطبيعة والحركة

يرى أرسطو - بخلاف ما كان يرى أستاذه أفلاطون - أن تمت
 وجوداً واحداً هو هذا الوجود الطبيعي المادي الذي نحسّه ونُدركه
 (نشعر به بحواسنا ونلذذ به بعقولنا) . وكل ما لا نشعر به بحواس
 (السلية) أو لا ندركه العقل (القادر على استخدام المنطق) فهو عند
 أرسطو - ومن الناحية العملية المتصلة بالإنسان - غير موجود . وإذا
 جاز أن يكون في الوجود ما لا تصل إليه حواسنا أو لا ندركه عقولنا ،
 فإن ذلك لا يكون موضوعاً من الموضوعات التي نتعاملها عادة في الفلسفة .

- الطبيعة والحركة :

الطبيعة مجموع الوجود المتعلق بالمادة والخاضع للحركة . والحركة
 في الوجود نوعان أولهما « الكون » والفساد أي تبدل الصور على المادة
 الواحدة . وثاني نوعي الحركة : الانتقال المحسوس . والحركة

التي هي الانتقال المحسوس تحتاج إلى مكان وزمان . فالمكان ضروري لحدوث الحركة ، والزمان ضروري لقياس تلك الحركة . والمكان غير متناه من حيث الامتداد . والزمان كذلك غير متناه لا في الأزل (الماضي) ولا في الأبد (المستقبل) . وعلى هذا كان الوجود عابثاً : كذلك كان وكذلك سينى أبداً .

— الحركة المطلقة :

والحركة التي هي الانتقال المحسوس نوعان : الحركة المقيدة المتقطعة (مشي الإنسان ، سير السيارة ، وسقوط جسم من مكان مرتفع إلى مكان منخفض ، ونقل شيء من مكان إلى آخر) ثم الحركة المطلقة المستمرة . أما الحركة المقيدة المتقطعة فيعرض عنها في علم الفيزياء . وهي لا تتصل بالبحث الفلسفي ولا تتعلق بفلسفة أرسطو التي تعالجها هنا . وأما الحركة المطلقة المستمرة فهي « الحركة الكلية » (حركة هذا العالم بمجموعه أو الحركة القاعلة في هذا الوجود كله) .

— الحركة المطلقة والحركة الأولى :

إنّ حركة العالم بمجموعه هي الدّوران . ذلك لأنّ الدّوران أتمّ أنواع الحركة . هذه الحركة أزلية (عديمة في الماضي لا يمكن أن تكون قد بدأت) أبدية (دائمة مستمرة لا يمكن أن تنفد في المستقبل) .

ولكنّ يتّحتم علينا — إذا أردنا فهم الحركة في الفلسفة عامة وعند أرسطو خاصة — أن نكتفي ثلاثة مدرك : حركة ومُحركاً ومُتحركاً ، ذلك لأنّ الحركة « مدرك نظري » وليس لها وجود بنفسها (عند أرسطو) : نحن لا نستطيع أن نفهم الحركة إلاّ متصلة بمادة أو

بجسم متحرك . من أجل ذلك . ليس هناك حركة مجردة (من المادة)
ولا حركة في مادة . وإنما هناك جسم مادي يتحرك حركة ظاهرة
أو ملحوظة ؟

— الوجود بالقوة والوجود بالفعل :

هذه النظرية تتعلق بالنوع الأول من الحركة : بتقلب الصور
المختلفة على المادة الواحدة . ان في الخشب مثلاً استعداداً لأن يُصنَّعَ
منه أدوات مختلفة : كرسي . طاولة . باب . لوح . كُرَّة . مِقْبَضُ
مِصْبَحٍ . الخ . من أجل ذلك قال أرسطو إن هذه الأدوات وجوداً
بالقوة في الخشب (أي وجوداً كامناً في الخشب) . فإذا صُنِّعَتْ من
الخشب باباً ، مثلاً ، فإن صورة الباب تُصْبِحُ موجودةً بالفعل . وكذلك
التلو الموجودة في الخشب بالقوة . فإذا احترقَتْ قِطْعَةٌ عِشْبٍ أصبحت
النار (التي كانت من قبل بالقوة في تلك القطعة من الخشب) نارا بالفعل .
ولكل إنسان أولادٌ بالقوة . فإذا وُلِدُوا أصبحوا أولاداً بالفعل . وجميع
العلوم موجودة في كل إنسان (من الناحية النظرية على الأقل) بالقوة .
فإذا تعلم الإنسان الهندسة مثلاً . فإن علم الهندسة يُصْبِحُ فيه بالفعل .

— الكون والقضاء :

المادة قديمة ثابتة خالدة لا تتجدد^(١) ولا تنقضي . ولا تزيد ولا تنقص ،
ولكنها طَبْعَةٌ الى حدٍّ معين . فهي تتقبل صوراً مختلفة (على درجات
مختلفة من الكمال) .

فإذا تحببت المادة — أو تقبل جزءاً من المادة على الاصح ! —
صورة ما : كأن يُصْبِحَ الطينُ إبريقاً . قلنا : قَسَدَتْ (زالت) .

(١) جدٌ بعدَ جدٍّ الى (بكسر الياء : القضاء) فهو جديد (القانون ١ : ٢٨١) .

انفثرت ، غابت ، انعدمت) صورةُ **الطين** ، وكانت^(١) (حدثت ، جدت ، وُجدت ، ظهرت) صورةُ **الإبريق** ، فالكونُ والفسادُ ، إذن ، من خصائصِ الصُّورِ لا من خصائصِ **المادة** .

ونحن نستطيعُ أن نلغسَهمَ الحركةَ من الباقى التالى :

كيف كان هذا الوجود ؟

أ- إذا أراد أرسطو أن يُعكِّلَ " كَوْنُ " هذا الوجودِ فَرَضَ " **الهيولى** " أو **المادة** الأولى (أي قبيلَ أن تكونَ **الهيولى** موجودةً بلا مُوجدٍ وبلا سبب) وجعلها أزليةً ليس لها بدءٌ وليس ثمتَ زمان سابقٌ عليها .

لم يكن ثمتَ بدءٌ من فَرَضِ **الهيولى** موجودةً بنفسِها منذ الأزل ، وإلاّ لَمَّا أمكن أن نبحثَ في هذا الوجود ، على أنْ هذه **الهيولى** كانت ، في شكلِها الأولِ ، فَرَضَ " لا صورةَ خاصةً " لها : لقد كان القضاء^(٢) اللامتناهى معلوماً بها . غير أنْ هذه **الهيولى** كانت ساكنةً ، ولم يكن باستطاعةِ^(٣) أرسطو أن يفرضَها متحركةً :

أولاً : لأنه يكون قد فَرَضَ شَيْئَيْنِ (**الهيولى** وحركة **الهيولى**) معاً في وقتٍ واحدٍ (والتعددُ في الوجودِ لَحُوزٌ متأخِّرٌ . ونحن نبحثُ هنا - في **الهيولى** - عن أقدمِ أشكالِ الوجودِ : وأقدمُ الأشكالِ هو أبسطُ الأشكالِ . لذلك وجب أن يكونَ الوجودُ في شكلِ الأولِ الأزلي البسيط غيرَ متعددٍ ولا متنوِّعٍ . ولذلك كان واحداً : شيئاً واحداً) .

(١) " كان " هنا فعل تام له فاعل ، وليس فعلاً ناقصاً له اسم وغير .

(٢) القضاء اللامتناهى : المكان غير المحدود . الانتاج في الوجود .

(٣) بخلاف ما قال أفلاطون (راسع ، غرق ، ص ٢٥) .

ثانياً : ولو فَرَضَ أرسطو المَبُولَ متحركة لكانَ معنى ذلك أَنه قَبِيلُ
 أَن تكونَ المَبُولَ قد حَرَكَتْ نَفْسَهَا . أو أَن تكونَ الحَرَكَةُ قد
 أَحْدَثَتْ نَفْسَهَا (أي لأَجَازَ أَن يُوجِدَ الشَّيْءُ نَفْسَهُ - فَتَكْثُرُ
 حِينَئِذٍ الْأَشْيَاءُ الَّتِي تُوجِدُ نَفْسَهَا أو تَحْدُثُ مِنْ بِلْقَاءِ نَفْسِهَا
 فِي أَزْمَانٍ مَحْظُوظَةٍ مُتَابِلَةٍ فَتَعَمُّ الْغُضْضَى فِي الْوُجُودِ) .

ب - وإذا كَانَتِ المَبُولُ متحركة . وَهِيَ لَمْ تَحْرِكْ نَفْسَهَا . وَجَبَ
 أَن يَكُونَ لَهَا حَرَكٌ . عَلَى أَن هَذَا الْحَرَكُ يَسْتَحِيلُ أَن يَكُونَ فِي المَبُولِ
 نَفْسِهَا أَوْ فِي مَادَّةٍ مِثْلِهَا :

أولاً : لو كَانَ الْحَرَكُ فِي المَبُولِ نَفْسِهَا أَوْ فِي مَادَّةٍ مِثْلِهَا لكَانَ مَأْكِنًا
 بِسُكُونِهَا وَلَا حَاجَةَ هُوَ أَيْضًا إِلَى حَرَكٍ سَابِقٍ عَلَيْهِ . وَلَوْ كَانَ هَذَا
 الْحَرَكُ السَّابِقُ أَيْضًا فِي مَادَّةٍ لَا حَاجَةَ هُوَ أَيْضًا إِلَى حَرَكٍ آخَرَ
 وَهَلْ تَجَرَّأَ . وَإِذَا لَحْنُ مَقْصِدِنَا فِي قَبُولِ هَذَا السَّلْسُلِ الْعَكْسِيِّ
 (الْمُتَبَاعِدِ عَنَّا فِي الزَّمَنِ الْمَاضِي) لَوَجَبَ أَن نَنْتَهِيَ (مِنْ طَرِيقِ
 الْإِفْرَاضِ أَيْضًا) إِلَى أَنَّ الْحَرَكَ الْأَوَّلَ وَالْأَوَّلَ (حَرَكَةُ هَذِهِ
 الْحَرَكَاتِ كُلِّهَا) غَيْرُ مُوجُودٍ فِي مَادَّةٍ .

ثانياً : إِنْ كُلُّ قُوَّةٍ (قُوَّةٌ حَرَكَةٌ ، حَرَكٌ) مُوجُودَةٌ فِي مَادَّةٍ تَكُونُ
 مُتَنَاهِيَةً (مَعْدُودَةً ، مَحْصُوبَةً) بِنَهاِيِ تِلْكَ الْمَادَّةِ الَّتِي هِيَ فِيهَا .
 وَبِمَا أَنَّ الْقُوَّةَ الَّتِي تَحْرِكُ هَذَا الْوُجُودَ تَحْرِكُهُ حَرَكَةً غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ
 (فِي الزَّمَنِ وَفِي التَّنَوُّعِ) . فَقَدْ وَجَبَ أَن تَكُونَ هِيَ نَفْسُهَا غَيْرَ
 مُتَنَاهِيَةٍ . وَعَلَى هَذَا يَكُونُ الْحَرَكُ الْأَوَّلُ لِلْوُجُودِ مُقَارِفًا لِلْمَادَّةِ ،
 وَيَكُونُ فِعْلًا مَحْضًا ، وَلَا يَكُونُ حَرَكًا عَادِيًا خَرَجَ مِنْ
 الْقُوَّةِ إِلَى الْقَمَلِ ، كَمَا نَشَاهِدُ فِي الْحَرَكَاتِ الْمَأْثُوفَةِ : الْبَدَنِ الَّتِي

تَقْدُفُ الْحَجَرُ ، وقطعة الخشب التي تنقد (تشتعل فتخرج نارا) ، والدُّهْنُ الذي يُضِيءُ في السراج ، والناغورة التي يرتفع مائلها ، والقلب في الساعة يَرْتَبُطُ فتدور به الساعة ، الخ (إنَّ القوَّةَ الموجودةَ أو المشحونة في كلِّ هذه الأشياء تنقُذُ بعدَ وقتٍ ما فيسقط الحجرُ المقْدُوفُ وينطفئ السراجُ المشتعل ، الخ) .

— المحرك الأول : الألوهية

إنَّ هذا المُحرِّكَ الأوَّلَ ، العلَّةَ الأولى للحركة ، مفارقٌ للمادة ، غيرُ متصل بمادة ولا يمكن أن يتصل بها (فهو صورةٌ مُطلقةٌ . وبما أنه صورة مطلقه بريئة من المادة فهو اذن بريء من التكثُر والتنوع (اللذين هما من صفات التلبس بالمادة) : أنه بسيط ، ولكن له نشاطاً ذاتياً واحداً : أنه يَعْقِلُ فقط . وهو في ذلك يعقل ذاته فحَسْبُ . وهو يحرك العالم بعقله من غير أن يتحرك هو لو يجهد . أنه لا يتحرك ، اذ ليس له خارج ذاته غايةً يتحرك إليها ، بل هو الغاية (القصوى المطلقة) التي يتشوق كل شيء إليها ويتحرك نحوها وهو ينجذب الى الكمال ، كما يتعلق كل عاشق بمعشوقه ويسعى الى الوصول اليه .

وهكذا يجب ان تفهم " الله " (أو " الألوهية " على الأصح) عند ارسطو : إنه " مُحَرِّكُ " هذا العالم . وأنه الباعثُ الخالدُ على حركة العالم نفسه . اما العالم نفسه (بجانبه المادي) فقد كان دائماً موجوداً ولن ينعدم ، وهو يتحرك ابداً صعوداً للتطور نحو الكمال .

— تطوُّر المادة بالحركة : العالم

إنَّ " الألوهية " ، العلَّةَ الأولى أو السببَ الأوَّلَ ، هي التي دفعتْ المادةَ في الحركة . ثم اتخذتْ هذه الميولي تتطور ، فتنوعتْ وبدأتْ تظهرُ

فيها صورٌ بدائيةٌ لم تكن بعدُ متحيزةً في مكانٍ ولكنها كانت على كل حال متحيزةً بطاها ، فنشأت العناصرُ - إذا جاز التعبير - في هذا الطورِ أصبحت الميولُ لَوِ المادةِ الأولى مادةً ثانيةً ، لَوِ المادةِ .

بعدئذٍ أخذت هذه المادةُ الثانيةُ تتطور وتلبس « صوراً خاصةً » ، فنشأت الأجسامُ التي أصبح كل واحدٍ منها متحيزاً في مكانٍ خاصٍّ و متميزاً من كل ما عداه بحجمه و ماهيته . وهكذا نتجدُّ أنَّ الصورَ متأخرةٌ عند أرسطو عن المادةِ (بخلاف ما قاله الفلاطون) وأنَّ بدءَ ظهورِ الصورِ في المادةِ إنما هو بدءَ تطوُّرها من القوضى إلى ما هي عليه اليوم فعلاً ، في طريقها إلى الكمال .

يرى أرسطو أنَّ ثمة عالماً واحداً هو الوجودُ الذي يُحيطُ بنا ونعيشُ نحنُ فيه . وهو بمادتهِ قديمٌ (موجود منذ الأزل) . ولكنَّ هذا العالمَ نفسه مقسومٌ قِسْمَيْنِ غيرَ متساويين ولا متشابهين . أمَّا القسمُ الأوَّلُ والأكبرُ فهو عالمٌ « ما فوقَ فلكِ القمرِ » ، وهو عالمٌ لا متناهٍ من جانبيه الآخرِ^(١) خالدٌ (لا نهايةَ له في الزمن) كاملٌ لا يكونُ فيه ولا فسادٌ (لا يتبدل ولا يتغير) . وأمَّا القسمُ الآخرُ الأصغرُ فهو عالمٌ « ما دونَ فلكِ القمرِ » (العالمُ المحتود والموجود في البقعة التي يتحدُّها فلكُ القمرِ : التي يدورُ القمرُ حولها) . هذا العالمُ متناهٍ من حيثِ الامتدادُ ، ولكنَّ ليسَ لمادتهِ نهايةٌ من حيثِ الزمنُ . ثمَّ إنَّ هذا القِسْمَ من العالمِ خاضعٌ للكونِ والفسادِ (يتبدلُ صُوَرُ الأشياءِ التي فيه باستمرارٍ) . من أجل ذلك

(١) يجيز أرسطو أن يكون عالم ما فوق فلك القمر محدوداً من الجانب المقابل لنا وغير محدود من الجانب الآخر (وإن كنا نحن لنعلم أن كل محدود من طرف واحد هو محدود من جميع أطرافه) .

كان ناقصاً ، وإن كان في صورته الحاضرة (في صورته الكلية العامة وفي صورته الجزئية الخاصة) على أكل ما يمكن الآن ، ولكنه متدفع أبداً في تطور صعودي نحو الكمال .

النفس

موضوع النفس ، عند أرسطو أيضاً ، على شيء من الغموض . لذلك يحسن النظر هنا الى موضوع النفس من جانبين : من الجانب الطبيعي (قوى النفس : نشاط البدن واكتساب المعرفة) ثم من الجانب القيني ، جانب ما وراء الطبيعة (أصل النفس ومصيرها) . والجانب القيني أكثر غموضاً من الجانب الطبيعي .

والنفس صورة الوجود الحتمي ومبدأ الحياة فيه ، بل هي الحياة - لأنها ذلك النشاط الموجود في الجسم العضوي (الحتمي) . ونسبة النفس الى الجسم كنسبة الصورة الى المادة .

- قوى النفس :

للنفس - في جانبها الطبيعي - ثلاث قوى تسمى كل قوة منها **نفساً** ، أيضاً : وهذه التسمية الواحدة للنفس وجزءه من النفس تفقد حتماً الى الغموض والاضطراب عند معالجة موضوع النفس . هذه القوى الثلاث أو النفوس الثلاث هي :

أ - النفس النباتية أو (مبدأ الحياة : القوة على الحياة والبقاء) . وهي القوة الوحيدة الموجودة في أنواع النبات ، وتتمثل في الاغتذاء والنمو والتكاثر .

ب - النفس الحيوانية (أو الشهوية ، على الأصح) ، وفيها - بالإضافة

إلى ما في النفس الثبائية - الأفعال^١ والحركة^٢ المكانية . والأفعال هو تأثير^٣ الحيوان^٤ (البهيم) بما حوله من العوامل وبما فيه من العناصر . وأفعال^٥ الحيوان^٦ (البهيم) يتمثل^٧ في الحس^٨ والغضب^٩ (الشهوة^{١٠} والغفلة^{١١}) و (في نوع^{١٢} من) التفكير^{١٣} .

ج - النفس^{١٤} الإنسانية (الناطقة^{١٥} ، العاقلة^{١٦}) ، وفيها - بالإضافة إلى ما في النفس^{١٧} الثبائية والنفس^{١٨} الحيوانية (البهيمية) - العقل^{١٩} (أي الإدراك^{٢٠} والتفكير^{٢١} والمعرفة^{٢٢}) .

ونحن^{٢٣} نلاحظ^{٢٤} أن^{٢٥} النفس^{٢٦} الإنسانية^{٢٧} (١) تجمع^{٢٨} كل^{٢٩} قوى النفس^{٣٠} معاً : الثبائية^{٣١} والحيوانية^{٣٢} والإنسانية^{٣٣} . أما مركز^{٣٤} العقل^{٣٥} (في الإنسان^{٣٦}) فهو^{٣٧} الدماغ^{٣٨} . وأما مركز^{٣٩} الحس^{٤٠} والأفعال^{٤١} في الإنسان^{٤٢} وفي الحيوانات^{٤٣} (الراقية^{٤٤}) فهو^{٤٥} القلب^{٤٦} .

- العقل^{٤٧} النظري^{٤٨} والعقل^{٤٩} العملي^{٥٠} :

والعقل^{٥١} في الإنسان^{٥٢} نوحان^{٥٣} : «عقل^{٥٤} نظري^{٥٥}» يتناول^{٥٦} التفكير^{٥٧} المطلق^{٥٨} في العلوم^{٥٩} واستخراج^{٦٠} القوانين^{٦١} ، ثم «عقل^{٦٢} عملي^{٦٣}» وهو^{٦٤} الذي يستنبط^{٦٥} به الإنسان^{٦٦} الصياعات^{٦٧} النافعة^{٦٨} ويمارسها^{٦٩} كالصيد^{٧٠} والنجارة^{٧١} ...

- طريقا المعرفة^{٧٢} :

للمعرفة^{٧٣} طريقان^{٧٤} : الحس^{٧٥} والتفكير^{٧٦} . الحس^{٧٧} هو^{٧٨} شعور^{٧٩} عضو^{٨٠} من أعضاء الحس^{٨١} بتبدل^{٨٢} (في حالته^{٨٣} الراهنة^{٨٤}) . والخواس^{٨٥} الخمس^{٨٦} - البصر^{٨٧} والسمع^{٨٨} والشم^{٨٩} والذوق^{٩٠} واللمس^{٩١} - لا يفضل^{٩٢} أحدهما^{٩٣} (لا يشعر^{٩٤}) إلا بالمحسوسات^{٩٥} المادية^{٩٦} الحاضرة^{٩٧} والخاصة^{٩٨} به . فالبصر^{٩٩} لا يؤدي^{١٠٠} إلينا^{١٠١} (لا يرى^{١٠٢}) إلا الأجسام^{١٠٣} والأشباح^{١٠٤} الماثلة^{١٠٥}

(١) من الأوضح أن نقول : إن الإنسان يصح كل قوى النفس معاً :

تجاهة ، ولا يؤدي إلينا الأصوات . وكل عضو من أعضاء الحس مؤتمن (مُصدّق) في ما يؤدي إلينا من الشعور بالمحسوسات التي هي من اختصاصه .

وبعض المحسوسات تفصل إلينا بواسطة حاسة واحدة كالأصوات فالتأثير تفصل إلينا بواسطة الأذن . وبعض المحسوسات الآخر تفصل إلينا بواسطة حاستين معاً ، فالفناء يكون أعذب عندنا إذا نحن سمعناه من مخفية مباشرة وكنا ننظر إلى المقتني أيضاً . وربما اشترك في تأدية المحسوس الواحد إلينا عدد من حواسنا .

ومن الحس ينشأ الخيال . والخيال هو بقاء الصور العامة للمحسوسات (آثار المحسوسات) بعد غياب هذه المحسوسات عن أعضاء الحس . ويستطيع الخيال أن يوازن بين بعض المحسوسات وبين بعض وان يضم بعضها إلى بعض حتى يسطرح منها صوراً جديدة مألوقة أو مبتكرة . ويتصل بالخيال قوة نسميها الحافظة أو الذاكرة . وهي في الحقيقة وجه آخر للخيال : فبينما نجد أن العمل الرئيس للخيال « ثقل صور المحسوسات الحاضرة ، نجد أن عمل الذاكرة هو استعادة صور المحسوسات القديمة التي كانت الذاكرة (أو الحافظة) قد خزنتها من قبل .

ومع أن العقل (التفكير) مختلف - في جوهره - من الحس (الشعور) ، فإنه من جوانب كثيرة متفصل بالحس : فالتفكير يقوم في أساسه على الحس . ويستمد مادته من المحسوسات . وعمل العقل استجلاء الصور العامة المطلقة من أعيان الموجودات ومفردات المحسوسات . وبينما نجد الحس مرتبطاً بأحوال من الالتصاق

(الصدفة) والإمكان والزوال ، نجد التفكير يُدرك الأشياء والأشياء من جاتها الخالد (الدائم) والضروري (اللازم ، الجوهرى ، الأساسى)
 مثال ذلك : إن العين تُدرك المثلث المرسوم على القوح . قد يتفق أن يرسم على القوح مثلث قائم الزاوية طول قاعدته ثلاثون سنتيمتراً وطول ضلعه القائم تسعة عشر سنتيمتراً . ولكن قد لا يكون هذا المثلث قائم الزاوية ، كما قد تختلف مقاييسه في الرسم وتختلف من المقاييس المطلوبة . ولكن الحس (البصر) يراه كما رسم على القوح فقط . أما العقل فيدرك المثلث مثلاً مختلفاً (لا صغيراً ولا كبيراً ، ولا قائم الزاوية ولا حاد الزاوية ولا منفرج الزاوية) .

فالمعرفة عند أرسطو إذن — بخلاف ما رأينا عند أفلاطون — ليست بالتذكر : إن المعارف لا تكون في العقل ثم نستخرجها نحن من العقل بالتذكر ، إن المعارف كلها تنصل إلى العقل ، بعد أن لم تكن فيه ، من طريق الحواس . فالمعرفة هي تجريد العقل للكليات من أعيان المحسوسات . إن في عقل الإنسان استعداداً للمعرفة ، فإذا تفككت الحواس إلى صور المحسوسات الضعيفة تلك الصور وعرفتها وعرفت ما تدل عليه . فالمعرفة عند أرسطو إذن تتعلق بمشروع السمكيات من القوة إلى الفعل (راجع ، فوق ، ص ٥٢) .

— أصل النفس ومصدرها :

يتألف الإنسان من نفس وبدن : من بدن مادي ونفس هي صورة ذلك البدن . والنفس والبدن متصلان اتصالاً جوهرياً ومتلازمان لا غنى لأحدٍهما عن الآخر ، بل هما في الواقع جوهر واحد لا فصل بينهما ، ذلك لأن الإنسان لا يكون إنساناً إلا إذا كان البدن حياً

بالنفس التي هي فيه .

والأصل في الوجود المادّي ، ومادّة البدن موجودة قبل نفسه .
فإذا تجمعت عناصر مختلفة متكافئة من المادّة تلاًزماً وتكافؤاً
مُعَيَّنِينَ ، فكان منها بدن صالح للحياة . حدثت لهذا البدن نفس
خاصة به . فالنفس ، إذن ، حادثة بحدوث البدن متأخرة عنه في النشأة .
على أن هذه النفس الانسانية تألف ، كما مر معنا (فوق ، ص ٥٧) من
ثلاث قوى . فالقوة النباتية والقوة الحيوانية تحدثان بحدوث البدن
(الصالح للحياة) وتفسدان (تهلكان) بفساده (بهلاكته) . أما
النفس الانسانية (الناطقة ، العاقلة ، المفكرة) الفردية فالمقروص أنها
تفسد أيضاً بفساد بدنها . ولا ريب ، مثلاً ، في أن العقل الموجود في
إنسان ما ، في أرسطو أو ابن سينا أو ابن رشد أو ابن خلدون ، يتف
عن النشاط (عن التفكير) بموت صاحبه . غير أن الإسكتلوي الأفروديسي
- وهو أحد شراح كتب أرسطو - قد ذكر أن الجزء العاقل من النفس
خالد غير فاسد !

والكلام على خلود النفس غامض جداً عند أرسطو . ولكن ميلاً لا
ريب فيه أن أرسطو لا يؤمن بخلود شخصي للإنسان : بخلود العقول
الجزئية (عقول الأشخاص) . والظاهر من آرائه أنه يؤمن فقط ببقاء نتائج
عقول السلف بين الخلف العاقلين (إن أرسطو وابن سينا والمتنبّي
وابن رشد وابن خلدون وشوقي ومحمد عبيد خالدون لأن آرائهم
قد وصلت إلينا ، لأنهم هم يشعرون الآن بحياة جسمية أروحية
أو عقلية . ولو لم تصل إلينا آراؤهم لما كانوا خالدين بهذا المعنى أيضاً) .
فالخالد ، إذن ، يحتاج العقول البشرية عامة لا البشر أنفسهم ولا
عقول هؤلاء البشر نفسها .

السياسة

الإنسان محتاج إلى غيره من البشر لكي يبلغ بالتعاون معهم غاياته العملية في الحياة . ولا يبلغه هذه الغايات إلا الدولة . وهكذا قرّخت الطبيعة على الإنسان أن يكون مدنياً (مُضطراً إلى الاجتماع مع غيره لتعاون على تكاليف الحياة) . والاجتماع الأول في التاريخ كان الأسرة . فالأب رأس البيت وهو المشرف على شؤونه لأنه صاحب العقل والتدبير . أما المرأة فتملكها يقتصر على تربية الأولاد والعناية بالمنزل (بخلاف رأي أفلاطون) . وإذا اتسعت الأسرة أصبحت قرية ، وإذا اجتمعت القرى كانت المدينة (الدولة) . وأرسطو كافلاطون يجيز الرقيق على ألا يكون يونانياً . أما احسن أشكال المدينة فالشكل الذي يُشجع أكبر الخير للمجموع والفرد ، وفيما عدا ذلك فالملكية والأرستوقراطية والبولوتيا (وهو شكل مزيج من سيطرة الوجهاء العامة) سواء . أما الشكل الاستبدادي (تيرانيس) أو الأوليقراطي (سيادة الوجهاء) أو الديمقراطية (سيادة العامة) فهو تشويه للحكم الصالح ؛ ولا ريب في أن الاستبداد أسوأ هذه الأشكال المشوّهة . وصالح الحكم أو فساد لا يُعرف من الاسم الذي يُطلقه الحاكم على شكل حكمه ؛ بل من الغاية التي يُحاول الوصول إليها في حكمه : فإذا قصد من حكمه النفع العام فحكمه صالح ؛ وإذا استغفل حكمه لمصالحه الشخصية ؛ فإن حكمه سيء . فاسد مهما أطلق عليه من الأسماء .

الأخلاق

يرمي الإنسان من سلوكيه إلى أن يحقق خيراً (أن يعمل عملاً ذا قيمة) . والأخلاق نوعان :

(أ) إن بعض سلوك الإنسان وسيلة إلى تحقيق الخير . تلك هي الفضائل

التي هي وسطٌ بين قبيضين أو تقصبتين ، وهي الأخلاقُ التي يحتاجُ إليها الإنسانُ في المجتمع ، فالإنسانُ حيوانٌ مدّيّ . ان كل مبل في الإنسان لا يمكن ان يكون خيراً كله او شراً كله ، ثم إن الاعمال الصادرة عن هذه الميول ليست خيراً في نفسها ولا شراً في نفسها . ان الإفراط في الخير مضرٌ . فان كثرة الغذاء تسيء الى الصحة مثل قيلته . ونحن لانسى سافلين ، لأننا نطلب القلة ، بل لأننا نُسرفُ في الانغماس فيها . وهذا النوع من الفضائل الخلقية نكتسب اكتساباً وتقوى بالعادة والممارسة والترتيب .

(ب) الفضائل العقلية هي الفضائل المقصودة لنفسها وهي التي تؤدي الى السعادة ، لأنها تصدر عن العقل . وترمي إما الى الوصول الى الحقيقة ، او الى التمييز بين الحسن والقبيح ، من الناحية النظرية فقط . ان الفضائل تستمد قيمتها من امرين : انها تعبر عن حياة الفرد لشخصية من غير اهتمام بما يفرضه عليه التعايش مع الآخرين . ثم ان في العقل جزءاً طيباً ، فاذا اطاع الفرد عقله شعر بقيمة تلك النعمة الآلية فزبد حيث يشاء سعادته .

والفضائل كلها تخضع للإرادة والاختيار . وتزيد قيمتها بنسبة ما فيها من ذينك العاملين . ان في الانسان نزوعاً ، (شوقاً ورغبة) الى بعض الاعمال دون بعض ، فالفضيلة إذن ان نعمل نحن العمل الذي ننزع اليه (نعرف اننا نميل اليه) . فاذا وجدنا هذا النزوع في انفسنا وجب ان نخدم على تحقيقه مختارين (لا مضطرين بمعامل خارجي او بتقليد) ، وحيث تكون اعمالنا اعمالاً السانية على مقتضى العقل والخلق الكريم .

عل ان نحت اعمالاً بعملها الإنسان تحت تأثير الخوف الشديد ، فاذا كان الإنسان يأتي بذلك ذنباً صغيراً ولكن بتلافى عظماً عظيمياً فهو معذور . واما اذا كان يأتي بذلك ذنباً جسيماً لتلافى عظماً يسيراً فهو غير معذور .

الفلسفة بعد أرسطو

لم يأت بعد سقراط وأفلاطون وأرسطو مفكر قريب من سقراط وأفلاطون في العمق ولا من أرسطو في القدرة العقلية ، بل قامت مذاهب فلسفية جزئية شغل أصحابها أنفسهم بالتلفيق (بالجمع بين مذاهب مختلفة) وبالاقتصار على نقطة معينة من مذهب ما (كالأخلاق مثلاً) وبالانكفاء في التفكير على السعادة الفردية الناشئة من الموازنة بين الفرح والترح (اللذة والألم) .

المذاهب العقلية (التي لم تشتهر كثيراً)

أنشأ ألدشانس الأيني (٣٦٥ ق . م .) المذهب الكلبي فخلع الحياة وقال : إذا جاز فعل الأمر في موضع جاز فعله في جميع المواضع . فكان أتباعه يأتون أعمالهم - حتى التبرج منها - جهراً كالكلاب .

وأنشأ أرسطوبوس (ت ٣٥٠ ق . م .) المذهب القوريتاني ودعا فيه إلى اللذة الإيجابية الحاضرة . وكان قدماء المشائين أو مشاهير أفادنيا أتباع أفلاطون ، وكانوا يعلّمون الناس وهم يمشون كتباً يرقاض البدن مع رياضة النفس . وأما المشامون بإطلاق فهم أتباع أرسطو . وأشهر المشائين

عند العرب ثاوفرسطوس تلميذ أرسطو وشارح كتبه .

المذاهب المتناقضة

وبعد حملة الإسكندر على الشرق (٣٣٤ - ٣٢٣ ق . م) انتشرت الثقافة اليونانية في الشرق ثم تأثرت هي بدورها بالثقافة الشرقية . وفسد عرف هذا العصر الذي تلا حملة الاسكندر ، بالعصر الهلنستي ، (اليوناني المتأخر) . وكان فيه مذاهب كثيرة متناقضة :

أسس زينون القنبرسي (ت ٢٦٣ ق . م) المذهب الرواقي (لأن زينون كان يعلم في رواق هيكمل أثينا) ودعا فيه إلى احتمال المشاق في سبيل المحافظة على الفضائل السامية وفي سبيل الوصول إلى الخير وتحقيقه . وقال الرواقيون : إن الناس كلهم سواء . والحر الحقيقي هو الحكيم . وأسس أليفورس (ت ٢٧٠ ق . م) مذهب اللذة وأثامها (الأثام : العقاب على الذنب) ، وقد دعا إلى إتيان جميع الملاذ باعتماد ثم قال : إن على الانسان إذا طلب اللذة أن يوازن أولاً بين السعادة العاجلة التي سينالها وبين الأثام المتأخر الذي ستسببه تلك السعادة العاجلة . فإذا وجد اللذة فوق الأثام مضى في رغبته في اللذة . وإذا وجد الأثام أكبر من اللذة ترك إتيان تلك اللذة .

وكان قورون (ت ٢٧٠ ق . م) صاحب مذهب الشك . وكان يُذكر الحقائق ويشك في كل شيء .

ومن أعقاب المذاهب المتناقضة مذهب التخبر ، وكان أتباعه - وأولاً كتفزة المذاهب وناقضتها - يحاولون أن يأخذوا من كل مذهب أحسن ما يظنونه فيه . وكان أعظم من مثل هذا الاتجاه في التفكير الخطيب الروماني المشهور شينشرون (ت ٤٣ ق . م) .

التصراية والمذهب الإسكتواني

في القرن الثاني قبل الميلاد - وكانت الامبراطورية اليونانية قد سقطت وقامت على أنقاضها الامبراطورية الرومانية - اشتد النزاع بين العقائد الرومانية وبين الفلسفة اليونانية الوليدة من أئمة إلى رومية . ولقد كان الرومان قليلي الميل إلى التفكير النظري ، وكان يجمع بينهم في حياتهم العملية عقائد من الدين الوثني ومن البر (الطاعة للأسرة والقبيل) ومن الوطنية الجامعة المثالية .

وانتشر بين الرومانيين مذهبان متناقضان : المذهب الأفخوري القائم على اللذة ثم المذهب الرواق القائم على احتمال المشاق في سبيل التحكّي بالفضائل السامية . على أن الرومانيين لم يتركوا من مذهب اللذة ما أرادته أفخورس من الموازنة بين اللذة وأثامها ، بل اندفعوا في اللذة على غير هدًى فكانوا أقرب في إيمانها إلى أوسطبتوس .

وفي أيام أوكتافيان أغسطس (ت ١٤ م) وُلِدَ عيسى بن مريم في بيت لحم من أرض فلسطين . ولما بلغ أشده بَعَثَهُ اللهُ إلى بني إسرائيل وأنزلَ عليه الإنجيل . ولكن بني إسرائيل انقسموا في شأنه : منهم من أقرط في حبه فعبَدَهُ وأمه من دون الله ، ومنهم من غيظَ بدعوته وأراد أن يقتله أو يصلبه . ويبدو أن يلاطوس البشطي حاكم بلاد فلسطين من قيصر الامبراطور الروماني طيباريوس أراد أن يتألف وجوه القوم فحكم على عيسى بالقتل . ولكن الله نجى رسوله ورفعَه إليه ولم يُمكنْ أعداءه منه . غير أن عيسى عليه السلام ، لم يولد ككل الناس ، فقد وُلِدَ من عذراء وبشّرَ به ملك ، ثم أتى بالمعجزات : أسمع

الْعَصَمُ" وَأَنْطَقَ الْبُكْمُ"^(١) ، وَأَحْيَا الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ . ثُمَّ يَقُولُ الْآبُ يوحنا قسبر أيضاً (ص ١٦ وما بعدها) : إِنَّ «الَّاهَ الْوَاحِدَ» هُوَ آبُ وَأَبْنُ وَرُوحُ قُدُّسٍ هَذَا التَّعْلِيمُ حِينَ أَرَادَ الْمَسِيحِيُّونَ التَّعْيِيرَ عَنْ تَعْيِيرِ أَفْكَارِ مُشْكَلَةٍ فِي غَايَةِ الدِّقَّةِ : كَيْفَ (يُمْكِنُ) التَّوَلُّيُّ بَيْنَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَاحِدٍ وَبَيْنَ الْقَوْلِ بِأَنَّهُ آبُ وَأَبْنُ وَرُوحُ قُدُّسٍ : كَيْفَ يَكُونُ وَاحِدًا وَثَلَاثَةً ؟

المذهب الإسكندراني

من أجل تعليل هذه المشكلة في النصارى اتسع القول في المذهب الإسكندراني . هذا المذهب يُعْرَفُ بِاسْمِ «مَا بَعْدَ الْإِفْلَاطُونِيَّةِ» ، وَاسْمِهِ بَعْضُهُمْ «الْفَلَسَفَةُ الْإِفْلَاطُونِيَّةُ الْجَدِيدَةُ أَوْ الْحَدِيثَةُ» . وَهُوَ فِي الْحَقِيقَةِ مَذْهَبٌ دِينِي مُتَلَفَعٌ مِنْ مَذَاهِبٍ فَلَاسِيَةٍ مُخْتَلِفَةٍ (يُونَانِيَّةٍ وَهِنْدِيَّةٍ فِي الْأَكْثَرِ) . وَسُمِّيَ هَذَا الْمَذْهَبُ «الْمَذْهَبُ الْإِسْكَندَرَانِي» لِئَنَّهُ نَسَبُ إِلَى مَدِينَةِ الْإِسْكَندَرِيَّةِ فِي مِصْرَ . وَالْمَدِينَةُ هَذَا الْمَذْهَبِ لَنَا أَنَّ الْفَلَسَفَةَ الْيُونَانِيَّةَ قَدْ وَصَلَتْ إِلَى الْعَرَبِ فِي صَدْرِ تَهْنُطِهِمْ الْفِكْرِيَّةِ مِنْ طَرِيقِ الْإِسْكَندَرَانِيِّينَ الَّذِينَ لَمْ يَكُونُوا أَوْفَاءَ لِلْحَقِيقَةِ الْفَلَسَفِيَّةِ جَهْلًا مِنْهُمْ أَوْ تَعْصِبًا عَلَى الْآرَاءِ الَّتِي لَمْ تَكُنْ تَوَافِقُ مَذَاهِبَهُمُ الدِّينِيَّةَ الْخَاصَّةَ فَشَوَّاهَا كَثِيرًا مِنَ الْآرَاءِ الْفَلَسَفِيَّةِ الَّتِي قَرَّحَوْهَا أَوْ تَقَلَّبَوْهَا عَنِ الْيُونَانِيَّةِ .

— فِيلُونُ الْيَهُودِي (ت ٥٠ م) :

أَعْرَكَ فِيلُونُ التَّنَاقُصَ بَيْنَ الْفَلَسَفَةِ وَبَيْنَ مَا كَانَتْ تَقْعَصُهُ التَّوْرَةُ فَحَاوَلَ أَنْ يُوَفِّقَ بَيْنَ الْحِكْمَةِ الْهِيلَانِيَّةِ عَلَى الْأَخْصَصِ وَبَيْنَ الْأَدْبَانِ الشَّرْقِيَّةِ عُمُومًا . ثُمَّ أَهَمَّ بِتَفْسِيرِ التَّوْرَةِ تَفْسِيرًا رَمْزِيًّا : فَحَوَاهُ مَثَلًا كِتَابَةً عَنِ الْخَيْسَرِ . وَالْحِكْمَةُ كِتَابَةٌ عَنِ الْمَلَكَةِ .

(١) أَسْمَاءُ الْفَلَسَفَةِ الْعَرَبِيَّةِ : لِلْآبِ يوحنا قسبر ١٧ .

— أفلوطين (ت ٢٦٩ م) :

أراد أفلوطين أن يفعل النصرانية ما فعله فيلون للتوراة فجاء بنظرية فيثس العالم ، وقال إن الله هو الخير ، وهو الواحد المطلق والعلة الأولى ، ثم هو مصدر الأشياء كلها . ثم شرح أفلوطين الفيثس فقال : الموجود الأول هو الله . إن الله يتأمل ذاته فيعقل بذلك نفسه (يعلم أنه موجود) . حيثذ فيثس (لو يصدر) عنه كائن واحد هو العقل الأول . هذا العقل هو صورة الله ولكنه ليس الله نفسه . ويعود هذا العقل الأول فيتأمل ذاته فيصدر عنه كائن آخر هو النفس الكلية التي تملأ العالم . وترجع النفس الكلية بالتأمل في العقل الأول فيفيض منها كوائن متعددة هي نفوس الكواكب ثم يستمر الفيثس فيصدر عن كل كائن كائنات أخرى أقل شياً بالعقل الأول المطلق (البريء من المادة) وأكثر صلة بالمحسوسات . حتى فيثس الميولي ، وهي أدنى درجات الفيثس (لأنها مادة مطلقة فوضى لا صورة لها البتة) .

وهكذا نلاحظ أن الفيثس إنما هو « تسوية » بين الروايات الدينية في عتق العالم وبين الرأي الفلسفي ، ورأي أرسطو على الأخص .

ورأي أفلوطين في هبوط النفس واتصالها بالأجسام وتناسخها وعلودها قريب من رأي أفلاطون .

ويرى أفلوطين أن النفس الجزئية تستطيع أن تعود ، في أثناء الحياة ، لتحظات معدودة إلى النفس الكلية فتبلغ السعادة في حياتها الدنيوية وتتصل في أثناء ذلك بالملأ الأعلى وتلقى شيئاً من المعارف تلقياً مباشراً من النفس الكلية . وقد سمى أفلوطين تلقى هذه المعرفة إشراقاً . ويقول أفلوطين باتصال النفس الجزئية بالنفس الكلية وبطلبها المعرفة من هذه

الطريقَ وَفَحَّ أَفْلُوطينُ مبدَأَ من مبادئ التصوف .

الشروح الإسكندرانية

أهمّ الاسكندرانيّون بشرح كُتُبِ الفلسفة القديمة وبالتعليق عليها . ولم يكتب هؤلاء بما لحقَ بالكتب الفلسفية على أيديهم من التشويه : عَنَوْا أو قصداً ، بل تحكوا الأقدمين كُتُباً برُمَتها . من هذه الكتب كتابُ أوثلوجيا (الألوهية ، الربوبية) الذي نسبوه إلى أرسطو ، مع أنه تلقينٌ من آراء أفلوطين في الله والقيض والنفس .

وأشهرُ الشُّراح الاسكندرانيّين فرغوريوسُ الصوريُّ وبامبليخوس والإسكندر الأفروديسي وثاسطيوس (راجع تحت : النقل والثقل) .

العرفانيّون

العرفانيّون أو الغنوصيّون طبقةٌ من المفكرين اشتهروا منذ القرن الثاني للميلاد . لقد حالهم ما كان في زمنهم من الاضطراب السياسي والمنازعات الدينية والاجتماعية : ثم التَّيسَّ عليهم وجهُ الحقّ وجتنبوا عن الفصل في الأمور فَرَّغُوا بالأحوالِ السائدة ثم لَفَقُوا مذاهبَ دينيةً واجتماعيةً وفلسفيةً جمعوا مَقْشُورَاتِهَا من العقائدِ المصرية والكتنابية والحيلانية ومن الديانات اليهودية والنَّسْوَية والنصرانية ومن المذاهب الفيناغورية والرواقية والإسكندرانية .

لمينُ أشهرُ العرفانيّين مَرْقِيُونُ وابنُ دِيسانَ (ت ٢٢٢ م) وماني (ت ٢٧٦ م) الذي مَرَّجَ المجوسيةَ بالنصرانية وتقبَّلَ أوجهاً كثيرةً من المذاهب الدينية والفلسفية . ومنهم مَزْدَكُ (قُتِلَ ٥٢٨ م) الذي رأى المنازعات بين البشر ناشئة في الأكثر بسببِ الأموالِ والنساء فأحلَّ النساءَ وأباح الأموالَ .

والملاحظ أن المذاهب العرفانية كان يتغلب فيها العنصر الوثني كما كان
مُعْتَظَمُهَا يدعو إلى ترك الكفاح .

انتقال الفلسفة من الشرق إلى الغرب

لما جعل قسطنطين الأول (٢٧٤ - ٣٠٦ م) النصرانية ديناً رسمياً
للمملكة كثرت اضطهاد المفكرين في اليونان . ثم جاء يوستينانوس الأول
واضح الشرائع فأخلق مدارس الفلسفة في أثينا (٥٢٩ م) . انتقل الفلاسفة
والعلماء إلى الاسكندرية (في مصر) فنبغ في الاسكندرية نفر من العلماء
منهم بطلمينوس صاحب كتاب المجسطي ، (في الفلك) ، وأبولونيوس
التجاري صاحب كتاب المطروحات ، وأقليدس صاحب كتاب الهندسة .
وكثرت مدارس اللاهوت (الفقه المسيحي) ومدارس الطب
والفلسفة في أنطاكية (شمالي غربي الشام) والرُّها وتبسيين وحرَّان (في
شمالي الشام والعراق) وجنديسابور (في فارس) وغيرها . وقد امتازت
هذه الفترة باحتدام الجدل بين أتباع المذاهب المختلفة في النصرانية .

العَرَبُ وَثَقَافُهُمْ

في الجاهلية والإسلام

لم يكن للعرب في جاهليتهم عناية بالجناب النظري من نعم والفلسفة . منع أنه قد روي لنا عنهم أشياء مهمة بارعة من المعرفة العلية بالفلك والطب ومن الفراسة (معرفة الأنساب والأخلاق من النظر إلى الوجه) والقيافة (التباين آثار البشر الضالعين أو الطارين . وآثار الحيوان أيضاً) . وكذلك تنكشف لنا اللغة العربية - وما وصل إلينا من أمثالها ومن أدبها القديم - عن هبة الفقه وحضارة روحية عريقة .

وكان عرب الشمال في الأصل - بخلاف اخوتهم أهل اليمن وبخلاف أقاربهم الساميين - مؤحدين . وفي أعقاب الجاهلية تسربت إلى الحجاز ونجد عدد من الأصنام . ولكن لم يصبح لهذه الأصنام^(١) أثر في حياة العرب اليومية . ويبدو أن الأولاد كانت أقدم عهداً . ولكن الأولاد أيضاً كانت قليلة الأثر في حياة العرب .

(١) دخلت الأصنام إلى شبه جزيرة العرب (إل الحجاز خاصة) في زمن متأخر جداً .

لما الجامع الروحي بين العرب في مخالفة فكان البير (الطاعة للأمر)
والطاعة للقبيل .

وأما الدين الذي ساد في أحياء العربية وفي الثقافة العربية فكان دين
الحيطرة . أي الإيمان بالله والسلوك بحسب الحسنة الكريم ثم العمل
الصالح من غير تحيد بعبادات متعينة . وكان العرب في الأكثر جشرون
يؤمنون بأن الإنسان في هذه الحياة مسير غير متخير ، واعتقدوا أن
الموت حتم على الناس ولكنهم لم يؤمنوا بتعش ولا حساب . إلا قليلاً
من حكمائهم .

ولكن الجاهل يساعد على انتشار الخرافات . وقد كان للعرب - كما
كان لجميع الأمم التي تعيش على الحيطرة - خرافات . فقد اعتقدوا
بالزجر (دلالة طيران الطيور . ثم العلامات التي ترى أحياء في أعضاء
الحيوانات . على الغيب) ، وزعموا أن الجين يسكنون البشر وأن هناك
أشخاصاً هم نتاج بين الجين والبشر . وكذلك اعتقدوا بالكهانة والعيراة .
وتجيد أحياناً في الشعر الجاهلي شواهد من العلم الصحيح ومن الفلسفة .
ولكن هذه قليلة لا يجمع منها ما يؤلف منهاجاً من العلم ولا مذهباً
من الفلسفة .

الإسلام

الإسلام هو الدين الذي صدق بالدعوة إليه محمد رسول الله ودعا
إليه النبيون ومبشرين عاماً ثمانياً (٦١٠ - ٦٣٢ م) . ورأس أركان
الإيمان في الإسلام التوحيد . وهو الإيمان بأن الله واحد لا شريك له
(لا يشركه إله آخر في تدبير العالم ولا يشبهه أحد من خلقه في
صفة من صفاته ولا هو يشبه خلقه في صفاتهم) . والإيمان وحده في

الإسلام لا يتكفي . بل لا بدُّ من العمل الصالح . وكذلك أمر الإسلام بالإيمان باليوم الآخر وبالقضاء والقدر . والأخلاق في الإسلام جزء من الدين . إن الصدق وطاعة الوالدَيْن والإحسان إلى المحتاجين وترك إيذاء الناس والنظافة والعملُ بأمور تلتحق في الإسلام بالتمتعُّد . بل هي فوق التعبد العادي أحياناً .

والإسلام يدعو إلى العلم وإلى التفكير في مظاهر هذا الوجود . ثم هو يعلمنا - في باب نظرية المعرفة - أن الناس يؤمنون لا يتعرفون شيئاً . وأن الإنسان يكتب معارفه بعد ذلك من طريق الحواس ومن طريق التفكير .

وفي القرآن الكريم شواهد على المكابدة والزمان الفلكسطيني وعلى تطور البحتين في الرحيم وحقائق من الفلك والطب في ذروة الصحة ومما سبق على ما اتصل إليه العلم إلى اليوم . غير أن الله أنزل القرآن ليعلّمنا به الحكمة وليزكّي نفوسنا . ولم ينزله ليعلّمنا به جميع العلوم التي كانت والتي تكون . فإن ذلك وراء طائفة جمهور الناس ووراء حاجتهم أيضاً .

دولة الخلفاء الراشدين (٦١ - ٤٠ هـ)

دولة الخلفاء الراشدين هي الدولة التي خلفت رسول الله في حكمهم العالم الإسلامي . والخلفاء الراشدون أربعة : أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب . ففي أيام أبي بكر بدأت الفتوح الإسلامية . ثم اتسعت هذه الفتوح في أيام عمر اسعاً كبيراً . وكانت الدولة في أيام عمر إسلامية صحيحة (قائمة على المبادئ الإسلامية وحدها . ثم لن يكن فوق سيادة الدولة فيها سيادة أخرى ، لا

في الداخل ولا من الخارج) . وفي أيام عثمان اتسعت الفتوح الإسلامية في البحر . ولكن الأمويين أقارب عثمان تسلطوا على الدولة . وحكمهم معاوية الشام - وكان قد تولاهما منذ أيام عمر بن الخطاب حاكماً مستقلاً عن السلطة المركزية في المدينة . وفي أواخر أيام عثمان تقدم الناصر علي عثمان ثم حاصره الثائرون في بيته . وحاول عثمان أن يصلح ما قصد من الأمور فلم يأت له ذلك . واضطربت الأمور عليه فقتله الثائرون (٤٠ هـ - ٦٥٦ م) .

ثم جاء إلى الخلافة علي بن أبي طالب - وهو ابن عم رسول الله وأحد الثلاثة الذين سبقوا إلى الإسلام (خليفة روج الرسول وأبو بكر وعلي) وزوج فاطمة بنت رسول الله - وكثرت الفتن في أيام علي فتوقفت الفتوح ثم وقع القتال بين علي وبين نفر من أصحاب رسول الله . وبلغ ذلك القتال ذروته بين علي ومعاوية (والي الشام) في معركة صفين (جنوب الرقة على نهر الفرات . في الجانب الشمالي الشرقي من سورية) - سنة ٤٠ هـ (٦٥٧ م) .

ومع أن معركة صفين لم تكن فاصلة - فإن معاوية استطاع بعدها - بما كان له من الدهاء السياسي - أن يستبد بحكم سورية وينادي بنفسه خليفة ثم يجعل الملك وراثته في بني أمية .

وانقسم أنصار الإمام علي قسماً : الشيعة (وهم الذين استمروا على ولاه الإمام علي وتقبلوا رأيه السياسي في ترك قتال معاوية - ومعنى الشيعة الأتباع) ثم الخوارج (وهم الذين اعتقدوا أنه لا يجوز أن يكون في الإسلام خليفتان في وقت واحد وجادلوا علياً بقولهم : إما أن يكون معاوية على الحق فتزال له عن الخلافة . وإما أن يكون علي

الباطل فسير بنا إليه شحارته" . ولكن الامام علياً لم يستطع أن يأخذ
برأي الخوارج ، لأن الشيعة (وكانوا الكثيرة من أتباع علي) لم يكونوا
يُريدون القتال .

واعتقد الخوارج أن المسؤول عن الفتنة والقتال بين المسلمين ثلاثة
نفس: علي ومعاوية وعمر بن العاص (أحد دُعاة العرب ووالي مصر
من قبل معاوية) فأمروا على قتل هؤلاء كلهم ، ولكن معاوية
وعمر نجواً وسقط علي شهيداً في السابع عشر من رمضان من
سنة ٤٠ هـ (٦٤١ / ١ / ٢٤ م) .

— الحركة الفكرية في عصر الخلفاء الراشدين

اشتهر الصحابة بتفسير القرآن ورواية الحديث وبالفقه كأبي بكر
وعمر وطلحة والزبير وعبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن عوف وأبي
الدرداء وعبد الله بن مسعود وعائشة وأبي هريرة وأنس بن مالك ؛
اشتهر أبو بكر خاصة بعلم الانساب ، وعمر بأدب السقارة (فقد كان
يسفر بين القبائل لفضح) ، واشتهر معاوية بن جندب بالقضاء . وسُمي
عبد الله بن عباس ترجمان القرآن .

أما الشعراء والخطباء فكانوا كثيرين . وكذلك كان حفاظ اللغة والعرفين
بلمهجات القبائل . فان عثمان بن عفان أمر زيد بن ثابت وعبد الله
ابن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام بجمع القرآن
(بتلويته في كتاب واحد) وقال لهم : : « إذا اختلفتم أنتم وزيد في شيء
من القرآن فاكتبوه بلغة قریشي فانما أنزل بلسانهم » .

وكان لأبي بن كعب (ت ٢١ هـ = ٦٤٢ م) كتاب في فضائل القرآن
ولأبي حمزة كاتب بن دينار الثمالي المعاصر للإمام علي كتاب في تفسير القرآن .

وكانت الخطابة من مستحزمات الإدارة غايستها تبليغ أوامر الدولة .
 ولقد خطب رسول الله والخلفاء الراشدون كلهم والولاة والقواد .
 ولكن علي بن أبي طالب كان خطيباً بليغاً مشهوراً . وقد جمَعَ الشريف
 الرضي (ت ٤٠٦ هـ) خطب الإمام علي في كتاب سَمَاءه ، نهج البلاغة .
 جميع آراء الإمام علي فابعد من الإسلام . كان الإمام علي يعتقد أن
 الإسلام هو النظام الأمثل للبشر . فما كان من المعقول أن يحاول
 إيجاد نظام فلسفي خالص به . من أجل ذلك كانت آراء الإمام علي هي
 الآراء الإسلامية وُردت في خطب الإمام علي مُجتمعة أو مُتصلة .
 من ذلك مثلاً آراءه في السياسة والحرب :

(أ) الاستعداد للحرب بحمل الأمة متعبة بخاطبائها أعدائها . بينما
 قعودها عن الجهاد بجرىء أعدائها عليها .

(ب) كل أمة تُغزى في ديارها تُغلب على أمرها وتغرب بلادها
 لا ريب في أن وصول العدو إلى أرض أمة دليل على ضعف تلك الأمة .

(ج) إن نجاح القائد في الحروب يعتمد إلى حد بعيد على طاعة جنوده
 له وتقديرهم بأوامره .

ولكن الإمام علياً شديد الحساسة على المرأة . وقد نسب إليه قول
 هو : « المرأة شر » . وشر منها أنه لا بُد منها . على أن حسنة الشديدة
 هذه على المرأة ترجع إلى عوامل اجتماعية ونفسية خلقتها النكثرة التي
 كانت بينه وبين عائشة بنت أبي بكر (زوجة رسول الله) .

الدَّوْلَةُ الْأُمَوِيَّةُ

وَنَشَأُ عِلْمِ الْكَلَامِ

لم يبقَ الملكُ في الفرعِ السُّفْيَانِي (فرعٌ مُعلوبةٌ بن أبي سفيان) طويلاً بل انتقل إلى مَرْوَانَ بنِ الحَكَمِ . وقد وصلتِ الفتوحُ في أيامِ عبدِ الملكِ بنِ مَرْوَانَ الوليدِ بنِ عبد الملكِ إلى أعظمِ اتساعِها : من حدودِ الصينِ في المَشْرِقِ (في آسية) إلى شواطئِ الأَحيطِ الأَطْلَنْطِيكِيِّ في المَغْرِبِ (في أَفْرِيقِيَّةِ وَالْأَنْدَلُسِ) . وخافَ الْأُمَوِيُّونَ مِنَ الْعَبَّاسِيِّينَ (نسلِ عَلِيٍّ بنِ أَبِي طَالِبٍ) على خِلافَتِهِمْ فَاضْطَهَدُوهُمْ وَتَتَبَعُوهُمْ بِالْقَتْلِ . وَكَذَلِكَ سَلَكَ الْأُمَوِيُّونَ فِي الْحُكْمِ سِيَّاسَةً عَرَبِيَّةً عَصَبِيَّةً مَظْطَرَّةً . مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ حَقَّقَ الْعَبَّاسِيُّونَ عَلَى الْأُمَوِيِّينَ وَنَاصَرَهُمُ الْمُوَالِي فَوَقَعَتِ الْحَرْبُ بَيْنَ هَؤُلَاءِ وَبَيْنَ الْأُمَوِيِّينَ فَسَقَطَتِ الدَّوْلَةُ الْأُمَوِيَّةُ ، سَنَةَ ١٣٢ هـ (٧٥٠ م) .

وَأَزْدَهَرَتِ الْحَضَارَةُ فِي الْعَصْرِ الْأُمَوِيِّ فَاحْتَطَطَ الْعَرَبُ بِغَيْرِ الْعَرَبِ بِالزَّوْجِ فَضَعُفَتِ الْعَصَبِيَّةُ الْعَرَبِيَّةُ وَنَشَأَتِ الشُّعْبِيَّةُ (تَفْضِيلُ غَيْرِ الْعَرَبِ عَلَى الْعَرَبِ) . ثُمَّ انْفَعَسَ الْعَرَبُ فِي التَّرَفِّ وَتَأَثَّرَ النَّاسُ فِي الْمَطَاعِمِ

والملايس والمساكن وكثُرَتْ مجالسُ التَّهْوِ والخمر .

وعزَّيَتْ الدولةُ في العصرِ الأمويِّ : نُقِلَتْ سِجِلَاتُ الدولة من اللُّغَاتِ الفارسيةِ والروميةِ والقبطيةِ إلى اللغةِ العربيةِ . وسُكِّنَتْ للدولة الإسلامية عِمْلَةٌ إسلاميةٌ وقامَ الولاةُ الأمويُّون بإصلاحاتٍ اجتماعيةٍ واقتصاديةٍ وإداريةٍ كثيرةٍ .

الثقافة في العصر الأموي :

كثُرَ التأليفُ فدَوَّنَ نَعَرُ من العلماءِ أشياءَ من تفسيرِ القرآنِ ومن الحديثِ ومن الفقهِ . كما دَوَّنُوا أشياءَ من اللغةِ والنحوِ والشعرِ القديمِ والحُطْبِ والأمثالِ ومن العِلْمِ الطبيعيِّ أيضاً . على أنَّه لم يَصِلْ إلينا من ذلك التدوينِ شيءٌ .

علم الكلام

أما أعظمُ المظاهرِ الفكريةِ في العصرِ الأمويِّ فكان نشأةُ علمِ الكلامِ . علمُ الكلامِ . كما يقولُ ابنُ عسكُرونٍ . هو علمٌ غايتهُ الدِّفاعُ عن العقائدِ الإيمانيةِ بالأدلةِ العقليةِ . والردُّ على المُشركين في العقيدةِ والعبادةِ عن مذاهبِ السُّلُفِ (المسلمين الأوَّلين) .

نشأ علمُ الكلامِ (أو الجِدالِ في الدين) من أحوالٍ في البيئةِ الإسلاميةِ منها الفضولُ العقليُّ (حُبُّ الناسِ للاستِهامِ والاستِفسارِ ما يتَجهَلونه . وخصوصاً في الأمورِ المُغَيَّبَةِ كالسؤالِ عن الله وعن الآخرةِ) ومن الشَّدْدِ في المبادئِ (اختلافُ الناسِ في النظرِ إلى أركانِ الدين وإلى القَدَرِ القُدِّي يتَجوَّزُ من الأعمالِ وإلى ما هوَ الحلالُ والحرامُ في الاعتقاداتِ والمبدوكِ) ومن العِباسَةِ (التنازعُ على الخِلافةِ وفي مَنْ هوَ أحقُّ بها من غيره

ثمّ الإنّيان على ذلك بأدلة من الدين) ومن محاولة إقناع المسلمين الداخلين في الإسلام حديثاً . وقد كان هؤلاء من غير العرب وممن كانوا على الوثنية أو اليهودية أو النصرانية وكانوا يعتقدون في أدبائهم الماضية اعتقادات مخالفة لما جاء به الإسلام .

وسلك التفكير الديني في الإسلام . منذ العصر الأموي . مسلكين أساسيين : مسلك أولئك الذين يفتكرون الأمور لقبلاً يستقيد إلى الروايات والأقوال التي قال بها الفقهاء أو نسبت إلى رجال الفقه والتفوى ، ثمّ مسلك أولئك الذين يريدون أن يستندوا في الاعتقاد إلى ما يتقبله العقل . وكان الأوّلون يُسمّون أهل الحديث أو أصحاب النقل . أمّا الآخرون فكانوا يُسمّون أهل الرأي .

وقد نشأ . من أجل ذلك . مواقف مختلفة :

أ - قال الخوارج : الإيمان فكلٌّ ، والإيمان بلا عملك لا يتم . فمن ترك شيئاً مما أمر به الإسلام أو أتى شيئاً مما نهى عنه الإسلام - مهما كان ذلك الشيء يسيراً : لو سرق - قسرة أو كذب - كذبة - فقد بطل إيمانه وأصبح كافراً يستحقّ القتل في الدنيا ثمّ يحلّد في الآخرة في عذاب النار . أمّا الخلافة فاتها أمرٌ دُعيّ يولي المسلمون على أنفسهم من شاموا .

ب - وقال الشيعة الإمامية : الخلافة ركن الدين . وهي حقّ للامام عليّ ونسبه من بعده بالنسب والتميز ، والأئمة كلّهم معصومون عن الذنوب كبيرها وصغيرها . فإذا لم يعتقد المسلم ذلك لم يكن مؤمناً .

أمّا الغلاة من الشيعة فقد اعتقدوا ذلك ثمّ زادوا عليه شيئاً كثيراً أو قليلاً من الألوهية في عليّ وفي الأئمة من نسبه .

ج - وقال المرجئة : الأصل في الدين الإيمان ، فمن آمن ثم انتفى ،
أن أتى ذنباً - مهما كان ذلك الذنب كبيراً - فإنه يتفصل عنه لنا مؤمناً ثم
نرجئهُ (نؤخرهُ) حياته إلى الله يوم القيامة ، إن شاء الله عليه بذلك
الذنب وإن شاء عفوه له .

د - وأنكر القدرية القضاء والقدر وقالوا : إن الإنسان قادرٌ على
خير الخير أو الشر بإرادته واختياره (وليس مُستبِرّاً ولا مُجْبَرّاً) . من
أجل ذلك يثيب الله الإنسان على ما يعمل من خير ويعاقبه على ما يعمل
من شر .

هـ - ونشأ مدعبُ الاعتزال في البصرة (في مطلع القرن الثاني
لهجرة) على يد الحسن البصري (ت ١١٠ هـ = ٧٢٨ م) وواصل بن
عطاء (ت ١٣١ هـ = ٧٤٩ م) . وقيل لأصحاب هذا المذهب والمعتزلة ،
لأنهم اعتزلوا قول الخوارج المتطرف في التشدد وقول المرجئة
المتطرف في اللين ثم قالوا بالتسوية بين المزلتين : أي إن الذي يرتكب
ذنباً كبيراً ليس كالمُفْرَأ مطلقاً (كما قال الخوارج) ولا مؤمناً مطلقاً (كما
قال المرجئة) . بل هو فاسقٌ في منزلةٍ بين مزلتين (منزلة الإيمان المطلق
ومنزلة الكفر المطلق) .

والمعتزلة من أصحاب الرأي ومن القدرية يقولون بأن الإنسان حرٌّ
غير قادرٍ على عمل الخير وعلى عمل الشر . ولذلك كان عدلاً من الله أن
يُعاقب الإنسان فيشيبه على ما أحسن ويعاقبه على ما أساء . وكذلك
كانوا يقولون بالتوحيد (بأن لله ذاتاً واحدةً قديمةً وليس له صفات يتشركه
البشر فيها أو يشركه عز البشر فيها - راجع ص ٧٢) . من أجل هذا
صرفت المعتزلة بأنهم «أهل العدل والتوحيد» .

و - وأما جمهورُ المسلمين فكانوا يُدْعَوْنَ أهلَ السُّنة والجماعة (أي الذين يتَّبِعُونَ في الإيمان وفي الأعمال سبيلَ رسولِ الله وسبيلَ الصحابةِ ويعملون بما يُقَرُّهُ عامةُ^(١) المسلمين) . وأهل السُّنة والجماعة من أصحاب الحديث والتفكير . ومع أنهم يُقَرِّوْنَ للعقل بالنظر الصحيح في الأمور المادية ، فإنهم يَحُدُّوْنَ العقلَ عاجزاً عن معرفة المُغَيَّبَاتِ ولا يَقْبَلُونَ حُكْمَ العقل في الدين . وأهل السُّنة والجماعة يقولون بأنَّ الإنسانَ مُسَيَّرٌ مُجَبَّرٌ على أعماله بخيرها وشرِّها .

(١) أهل السُّنة والجماعة : الكثرة من المسلمين ، بالانضمام إلى طائفة الذين كانوا قلَّةً بالانضمام إلى أهل السُّنة .

العصر العباسي

خصارته وثقافته

من قيام الدولة العباسية (١٣٢ هـ - ٧٥٠ م) إلى سقوطها (٦٥٦ هـ - ١٢٥٨ م) عُمُيَاةٌ عامٍ أو تزيدُ تقلَّتِ الأحوالُ في أُناسِها بالخِلافةِ صُعُوداً وهُبُوطاً من الناحية الاجتماعية والسياسية والإدارية . ولكنَّ القِيَكْرَ كان في مُعْظَمِ الأحيان يَرْمِي مُتَبَدِّلاً في صُورٍ مُتَعَدِّدةٍ من العلوم الرياضية والطبيعة . ومن علم الكلام والمنطق والفلسفة الخالصة وعلم الطب والفلك والكيمياء . ومن الفن المِصْرَاري والمِلاحَة والوراقَة والرُّخْرَفِ وسائر أوجه الثقافة والحضارة .

بدأ تَجَرُّؤُ الخِلافةِ العباسية منذ السَّنَوَاتِ الأولى لِقِيامِها: انفصلتِ الأندلسُ عن بغدادَ وتجدَّدَتْ فيها الدولة المروانية (الأموية) في قُرْطُبَة على يدِ عبدِ الرحمن الداخل (١٣٨ هـ - ٧٥٦ م) . وأُسِّسَ إندريسُ بنُ عبدِ الله بنِ الحسن الدولة الإندوسية في وِليي بالمَغْرِبِ . سَنَة ١٧٢ هـ (٧٨٩ م) . ثُمَّ بَنَى ابْنُهُ إندريسُ الأصغر (الثاني) مَدِينَةَ فاسَ وجعلها عاصمةً لدولته . وكذلك استقلَّ إبراهيمُ بنُ الأَظْهير بِحُكْمِهِم كُوثُسَ .

سنة ١٨٤ هـ (٨٠١ م) في أيام هرون الرشيد . وأسس أحمد بن طولون الدولة الطولونية . سنة ٢٥٤ هـ . ثم انتقلت مصر إلى حكم الإخشيديين . سنة ٣٣٣ هـ (٩٤٥ م) . وقد اشتهرت بأعيانها كالفوري وبالشاعر المتنبي . وفي سنة ٢٩٦ هـ (٩٠٩ م) قامت الدولة الفاطمية على أنقاض الدولة الأغلبية ثم بسطت نفوذها على شمالي إفريقيا وعلى جزائر مالطة وصقلية وسردينيا وكورسيكا . ثم استطاع القائد جوهر الصقلي أن يفتح مصر ، سنة ٣٥٨ هـ (٩٦٩ م) وينقلها على الدولة الإخشيدية . وقد بنى جوهر شمال مدينة القسطنط (عاصمة مصر) مدينة سماها القاهرة وبنى فيها الجامع الأزهر (نسبة إلى فاطمة الزهراء . أمي البيضاء) دار العلم ومركز الدعوة الفاطمية . وبنى الحاكم بأمر الله . سادس الأئمة الفاطميين ، دار الحكمة أو دار العلم على مثال بيت الحكمة في بغداد . وأعظم ما يتصل بإمامة الحاكم (ت ٤١١ هـ = ١٠٢١ م) نشوء مذهب التوحيد (المذهب الدرزي) .

ومن أشهر الولايات العباسية الدولة الحمدانية في حلب أسسها سيف الدولة الحمداني . واشتهر سيف الدولة بعمارته مع الروم دفاعاً عن الشام (سورية) وعن الخلافة العباسية . وبأنه أنشأ في قصره بلاطاً جمع فيه نقرأ كثيرين من العلماء والأدباء كالقاربي والمتنبي وأبي الفرج الأصفهاني وسواهم .

هذا في المغرب (إلى الغرب من بغداد) . أما في المشرق فقد نشأ أيضاً عدد من الولايات منها الدولة السامانية (٢٠٤ - ٣٩٥ هـ) . وكانت عاصمتها بخاري ، كما كانت مدينتها المشهورة سمرقند من المراكز المزدهرة بالثقافة الإسلامية . ولذان بلاط السامانيين بأبي بكر الرازي وبارسينا

وبالفيرة وتسيي الشاعر .

وقامت الدولة الفُزْزُويَّة في عَزْرَة (الأفغان) وحلَّت من سنة ٣٥١ الى سنة ٥٥٢ هـ (٩٦٢-٩٨٦ م) . لَمَّا أعظمُ ملوك هذه الدولة فكانَ السُّلْطَانُ محموداً (٣٨٩ - ٤٢١ هـ) الذي فتح شَمَالِيَّ غَرْبِيَّ الهند . وكان في بَلاط عَزْرَة المُوَازِخُ أبو نصر العُتْبِي والعالمُ الفيلسوفُ البِيْروني . والسُّلْطَانُ عمودُ قَدَمِ الفِيرْدَوْسِي مَلِكَمَعْنَةُ المشهورة « شاهنامه » .

ومن الدول العباسية التي اشتهرت الدولة البُويهيَّة التي نشأت في بلاد فارس ثم كانت لها السيطرة المطلقة على خلفاء بغداد الضعاف . وفي ظل بني بُويْه نشأت جماعةُ إخوان الصفا . ثم هنالك الدولة السَلْجُوقِيَّة . وهي دولة تركية امتد سُلْطَانُهَا من حدود الصين الى العراق واستولى رجالُهَا على بلاد الروم (آسيا الصغرى) .

وهناك الدولة الأتابكية في شمالي العراق والشام ، وأشهرُ رجالها عِمَادُ الدِّين زَنْكِي (ت ٥٤١ هـ = ١١٤٦ م) وابنه نورُ الدِّين محمود (ت ٥٦٩ هـ = ١١٧٤ م) . وكان للأتابكة قوادةٌ من بني أيوب الأكراد . فلَمَّا ضَعُفَت الدولة الفاطمية في مصر تسلطوا عليها . ثم استطاع صلاحُ الدِّين الأيوبي أن يَتَقَضَّى على الدولة الفاطمية ويُوَحِّدَ مُعْظَمَ البلاد من مصر الى العراق .

وتدَقَّقَتْ جيوشُ الإفرنج الصليبيين على الشام (سورية وفلسطين ولبنان) ثم على مصر في حملات مُتتالية مالتِ سِنَةُ ٤٩١ الى ٦٩١ هـ (١٠٩٧ - ١٢٩٢ م) . وأخذوا فيها من التفتيل والتخريب ما لا يُحِيطُ به الوصفُ . وقد داهمت الدولة الأتابكية والدولة السَلْجُوقِيَّةُ ثم الدولة الأيوبية خاصة - في أيام صلاحِ الدِّين الأيوبي على الأخص - عن هذه البلاد دفاعاً مجيداً .

الحضارة والثقافة في العصر العباسي

إن اتساع الحضارة التي بدأ في العصر الأموي ببلّغ ذروته في العصر العباسي. واتسم العصر العباسي بالتألق والتفتن في جميع وجوه الحياة وباستجداء الصناعات الضرورية والكتالية وابتشار العلم. وعظمت الثروات فأدّى ذلك إلى الانغماس في الترف. وكذلك اتسخت الدولة بتمتصها السياسية والإدارية شكلاً حفسرياً كان مألوفاً عند الروم والفرس قبل الفتح الاسلامي. وقلّ في العصر العباسي عدد العرب بالإضافة إلى عدد الموالي الذين كانوا قد دخلوا في الاسلام من جميع البلدان والأجناس. ومع أن الموالي كانوا يحسبون أن يقتلدوا العرب في مظاهر حياتهم: اتخاذاً الأنساب العربية والسكنى في البادية حيناً بعد حين ثم الظهور بالملابس البدوية أحياناً. فإن الاتجاه العام في البيعة العباسية كان حبّ التمتع بالحياة الحضارية المترفّة. ونشأ في العصر العباسي طبقة من الرقيق ذكوراً وإناثاً نال عدد كبير منهم قسماً وافراً من التثقيف بالعلوم والفنون ومن السلطة والجاه والنعم. وتعالى الناس في اقتناء الجواهر البازعات في الجمال وفي الثقافة حتى بلّغ ثمن الجارية من مثيل أولئك الجواهر مائة ألف دينار أو أكثر.

وجمعت البيعة العباسية عدداً كبيراً من وجوه التناقض جنباً إلى جنب: من الفقير والغنى، ومن التفتى والتفجور، ومن الإسراف والبخل، ومن العصبية العربية والشعرية المتطرفة. واتسمت الثقافة في العصر العباسي اتساعاً كبيراً:

نشأ في العصر العباسي مذاهب فقهية كثيرة لاختلاف أحوال الاجتماع في الأقطار الاسلامية، فكان المذهب الحنفي في العراق لصاحبه أبي حنيفة

النَّعْمَانِ بْنِ ثَابِتٍ (ت ١٥٠ هـ) . وكان أبو حنيفة كثيرَ الاعتماد على الرأي وتحكيم العقل والعادة لا اعتقاد بأن الأحوال تبدلُ بتبدلِ الأزمان فتوجبُ أن تبدلَ الأحكامُ نفسها أيضاً (هذا إذا لم يخالف ذلك نصاً من نصوص الإسلام) .

وهناك المذهبُ المالكي لصاحبهِ مالكِ بْنِ أَنَسٍ (ت ١٧٩) إمام أهل المدينة ، وكان يعتمدُ على الحديث ولا يأخذُ بالرأي إلا عند الضرورة . ثم هناك المذهبُ الشافعي لصاحبهِ محمدِ بْنِ إِدْرِيسَ الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) الذي جمعَ بين مذهبِ مالكٍ ومذهبِ أبي حنيفة ، إلا أنه كان أميل إلى الأخذ بقول أصحاب الحديث . ثم هناك أيضاً المذهبُ الحنبلي لصاحبهِ أحمدَ بْنِ حَنْبَلٍ (ت ٢٤٢ هـ) . وهو لم يقبلِ الرأي إلا في أشدِّ الأحوال ضرورة .

ونشأ في المشرق مذهبٌ ظاهريٌّ يقومُ على الأخذ بظاهر القرآن والحديث إلا عند ضرورة التأويل الذي تُفترقه قواعدُ اللغة العربية وأوجهُ البلاغة . وكان صاحبُ هذا المذهبِ داوودُ بْنُ عَلِيٍّ الْأَصْفَهَانِيُّ (ت ٢٧٠ هـ) . ومع أن ابنَ حَزْمٍ الأندلسي قد نقلَ هذا المذهبَ إلى الأندلس ، فإن هذا المذهبَ قد بادَ (بطل العملُ به) في المشرق والمغرب منذ زمن بعيدٍ .

ومن المذاهبِ الإسلامية المذهبُ الجعفريُّ المنسوبُ إلى جعفرِ الصادق ، ويعرفُ بمذهبِ الشيعة الإمامية ، وهو لا يختلفُ من المذاهبِ السنية في بابِ الأصول إلا في القول بأن الإيمان لا يتيم إلا بالإقرار بولاية عليِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ، وأن الرسولَ قد نصَّ على أن تكونَ الخلافةُ في عليٍّ وعقبه . بذلك يختلف الشيعةُ من السنة في فروعٍ ومسائلٍ من العبادات والمعاملات يتَّعُ الاختلافُ في مثلها بين المذاهبِ السنية نفسها .

ومن المذاهب الشيعة مذاهب متطرفة أشهرها المذهب الإسماعيلي الذي انقسم بدورِهِ مذاهب بعضها هدامٌ بعيدٌ عن الإسلام لما فيه من تأليه الأئمة ومن العناصر الوثنية ، كالمذهب الباطني والمذهب القرمطي .

وهناك مذاهب إسماعيلية تختلف فيما بينها بالإضافة إلى المنصر الباطني الذي فيها . من هذه : المذهب الإسماعيلي على الحنصر ، بفروعه . ومذهب الموحدين المعروف بالمذهب الدُرُزِي ثم المذهب النصيري أو العنوي .

ويكف التأليف في جميع الفنون ذِروته في العصر العباسي : في الفقه واللغة والتحرر والأدب والعلم والفلسفة والتاريخ والجغرافية .

— العلوم الدخيلة :

العلوم الدخيلة هي العلوم التي نقلتها العرب من لغات الأمم غيرهم (من الفارسية والهندية ومن اليونانية خاصة) إلى اللغة العربية . وقد تدارس العرب هذه العلوم و زادوا فيها وأصلحوا ما كان أهلها الأولون قد أخطأوا فيه حتى وجب أن يزول عنها اسم العلوم الدخيلة .

ومن العلوم الدخيلة ما هو نظري كالمنطق والفلسفة الماورائية (الكلام في الله والنفس والآخرة) ، ومنها ما هو عملي ، أو وسيلة إلى ما هو عملي ، كالجبر والحسنة والموسيقى والفلك والطبوعات والكيمياء وعلم النبات والحيوان والطب والصيدلة .

النقل والنقل

كان لنقل العلوم والفلسفة إلى اللغة العربية بواحث منها : احتكاك العرب
بغيرهم من الأمم فأدرك العرب أن لدى تلك الأمم ثقافات يتحسّن
الاطلاع عليها - ثم حاجة العرب إلى علوم لم تكن عندهم فنقلوا
كتب الرياضيات والفلك للاستعانة بها على حساب الأوقات والأزمان
لصلاهم وصياهم (في خارج شبه الجزيرة) كما نقلوا كتب الطب للاستعانة
بها على مداواة الأمراض التي تعرضوا لها (في خارج شبه الجزيرة أيضاً) -
ثم إن القرآن الكريم حث العرب على التكبير في السموات والأرض كما
حثهم على طلب العلوم أينما وجدوها - ثم إن العلم من تواع الحضارة ،
لحينما تزدهر البلاد سياسياً واقتصادياً ويكثر فيها الترف ويستبحر
العمران تنتج النفوس أيضاً إلى طلب العلم وإلى التفكير .

وكان النقل قديماً عند العرب : كان منه شيء في الجاهلية (حينما كانت
وغود العرب تزور بבלاط فارس ، وحينما زار امرؤ القيس بلاد الروم ،
الخ) ، وفي العصر الأموي (فقد قيل إن مريانوس الاسكندراني نقل
نخالد بن يزيد بن معاوية بعض كتب الكيمياء) . وكذلك نقل عبد الله

ابنُ المُفْتَعِ - فيما قيل - في مطلع العصر العباسي "كتابُ كَلْبَة" وجمعة (أو شيئاً من ليصّفه) .

غيرَ أنَّ التَّنْقُلَ الذي نَحْنُ في هذا الفصل إنما هو نَقْلُ كُتُبِ الْعِلْمِ والفلسفة من اللغة اليونانية خاصةً إلى اللغة العربية في صدرِ العصر العباسي .
- طيفات الثقلة :

كان العربُ المسلمون لا يَعْرِفُونَ اللغاتِ الأجنبيةَ فقام بحركةِ النقلِ جماعاتٌ من السُّريَانِ النَّصَارَى أو اليهودِ الذين كانوا يَعْرِفُونَ اللغةَ اليونانيةَ أو يعرفون اللغةَ السُّريانيةَ (فيقولون منها إلى اللغة العربية تلكَ الكتبُ التي كان قد سَبَقَ نَقْلُهَا من اليونانية إلى السريانية) .

وبدأ النقلُ على يدِ أفرادٍ منهم اصطَفَيْنَا الإسكندرانيَّ وعبدُ الله بنُ المُفْتَعِ ، ثم اشْتَغَلَ بِالنَّقْلِ أَمْرٌ مُعَيَّنَةٌ منهم آلُ ماسَرْجُونِ اليهودِ وآلُ بَهْنَشَلُوحَ وآلُ ماسَوِيَّةَ وآلُ حُنَيْنِ النَّصَارَى ثم آلُ قُرَّةَ الصَّابِغَةِ (الوَشْيُونِ من عِبَدَةِ التَّجُومِ) .

وَمَعَ أَنَّ هؤلاء قد وضعوا كتباً وضعوا ، فوق ما نَقَلُوا ، فإنما لن نعالِجَ إنتاجَهم إلاَّ على أنه "نقل" ، فقط ، لا تأليفٌ . وسببُ ذلك أمرانِ :
أولُهما أنه لم يكن هؤلاء آراءَ تستحقُّ التَّرسُّ . فإنَّ كلَّ ما ذكروه في الكتبِ التي ادَّعَوْا أنهم وضعوها إنما هو مُنَزَّعٌ من الكتبِ اليونانية التي اختصروها أو شرحوها أو نقلوها مَعَ شيءٍ كثيرٍ من الغموضِ . وأما ثانيُ السَّبَبَيْنِ فهو أَنَّ هؤلاء جميعاً قد قاموا بأعمالِهِمْ نَكْساً لِلْعَالِ : إن كُتِبَتْهُمْ هذه لم تُعْمَلْ لِرِغَابِهِمْ المُفِيدَةِ بل مثلكَ رَغْبَةِ الَّذِينَ كانوا يَطْلُبُونَ منهم نقلَ الكتبِ التي نقلوها ، وكثيراً ما اتفق أن ينقلَ الطبيبُ كتاباً في الرياضيات أو ما وراء الطبيعة ، أو أن ينقلَ الرياضيُّ كتاباً في الطبِّ أو السياسةِ .

وكان لنقل طريقان :

(أ) - الطريقة القبطية ، وهي طريقة يوحنا بن البطارق وعبد المسيح ابن الناعمي الحيمصي ، وذلك أن يأتي الناقل إلى النص الأجنبي وينظر في كل كلمة بمفردها ثم يفتح تحتها مرادفها (من اللغة السريانية أو العربية حتى ينتهي من جملة ما يؤد نقله .

هذه الطريقة رديئة لوجهين : أحدهما أن كثيراً من الكلمات في كل لغة لا مرادف لها في سائر اللغات ، ثم إن لكل لغة تركيباً إسمادياً (تركيباً للجمل) يخالف سائر اللغات. أضيف إلى ذلك أن المجازات والتشابه والاستعارات تختلف بين لغة ولغة. وكانت المشكلة الكبرى أن معظم النقلة لم يكونوا يستطيعون النقل من اليونانية إلى العربية رأساً ، فكان بعضهم ينقل الكتب من اليونانية إلى السريانية ، ثم يأتي آخرون يغلونها من السريانية إلى العربية من جديد . ولكي ندرك ميات هذه الطريقة نضرب المثل التالي :

لروائي الإنكليزي ولیم شكسبير رواية اسمها هملت فيها شطر من الشعر سنقله بالطريقة القبطية : نقله إلى الإفرنجية ثم من الإفرنجية إلى العربية (كما كانت الكتب الفلسفية تنقل أحياناً من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية) :

To be, or not to be : that is the question ;

Être ou ne pas être : c'est la question :

سؤال : هو هذا الـكون لا أو الـكون

إن النقل اللغوي لا يؤدي المعنى هنا أبداً ، كيفما أردت أن تتركب هذه الكلمات ، حتى لو اقتضت الحال أن تبدل بعضها ... أما المعنى الذي قصدته الشاعر فهو :

القضية قضية حياة أو موت !

فإذا كان هذا حالَ النقل اللفظي في جملة واحدة . فكيف يكون أمرُ نقل كتاب برُمته على هذا الأساس ؟

من هذه الطريقة نسريت أكثر الأخطاء التي ضللت العرب وشتغلتهُم زمناً طويلاً . ثم تنبهوا لها بعد حين . وهكذا احتاج كثير من الكتب التي نقلت بهذه الطريقة إلى أن تُصْلَح فيما بعد ..

(ب) الطريقة المتوبة . طريقة حنين بن إسحق : وذلك أن يأتي الناقل إلى جملة في لغة أجنبية فيحصل معناها في ذهنه ثم يُعَبِّرُ عن معنى تلك الجملة بجملة من اللغة العربية يُطابقها في المعنى ، سواء استوت الجملتان في عدد الكلمات أم اختلفتا .

النقول (الكتب المنقولة)

إن الكتب التي نقلتها العرب — أو نقلت للعرب — كثيرة جداً : نُقلت من اللغات الهندية والفارسية واليونانية أو من الكتب السريانية التي كانت بدورها نقولاً من اليونانية) . على أن حركة الفلسفة العربية قامت في أولها على كتب العلم والفلسفة التي نُقلت للعرب من اللغة اليونانية خاصة . وقد نقل العرب إلى لغتهم جميع الكتب التي استطاعوا الحصول عليها — وكانت تلك الكتب في موضوعات كثيرة مختلفة ولينقر كثيرين من العلماء والفلاسفة اليونان على الأخص .

غير أننا نحتي في هذا الفصل من هذا الكتاب بما نُقِلَ من كتب أفلاطون ومن كتب أرسطوطاليس .

— كتب أفلاطون (راجع . فوق ، ص ٢٩) :

من كتب أفلاطون التي نُقلت الى العربية كتابُ « السياسة » (أو في
« السياسة » ويُعرَفُ باسم « جمهورية أفلاطون ») . — يسألُ أفلاطونُ
(على لسانِ سقراط) : « ما العدلُ ؟ » ثم يقول : « ألامكان أن نُقيمَ
البُرهانَ على أنَّ العدلَ كانَ دائماً نِعْمةً وأن الظلمَ كان دائماً لَعْنَةً ؟ »
أعناكَ مبدأً عقلياً نُسندُ إليه في هذا التمييزِ الخُلقي بين العدلِ والظلمِ .
وهل لهذا المبدأ قيمتهُ الدائمةُ التي لا سبيلَ الى إنكارها ؟ وبُجيبنا أفلاطونُ
على ذلك بالإيجاب : إنَّ الإنسانَ إذا عاش حياته ملتزماً بهذا المبدأ كان في
حياته الروحية سليماً . فإذا لم يفعلْ ذلك كان مريضاً .

فالقضية (الخُلُقُ) والسياسةُ عند أفلاطون متلازمان . وروح الفردِ
وروح المدينة (الدولة ، الجماعة) لا تختلفان . وكما أن واجبَ الفردِ أن
يَحْتَمِلَ قِسْماً على التمسكِ بالقضية ، فإنَّ واجبَ المدينة (الدولة) عكسُ
المواطنِ الصالحِ الذي هو جزء من مدينته .

• نقل هذا الكتاب حنينُ بنُ اسحق (ت ٢٦٠ هـ = ٨٧٣ م) :

« كان حنينُ نصرانيّاً تسطوريّ المذهبِ سُريانيّ اللغةِ بدأ دراسةَ
الطبِّ في البصرة ثمَّ ذهب الى بلاد الروم (آسيا الصُغرى) فتعلَّم اللغةَ
اليونانية وحيثما عاين الطبِّ . بعدئذ زار الاسكندرية لتعلُّمِ الفلسفة وزار فارس
لتعلُّمِ الطبِّ . ولما عاد من رحلته هذه تعلَّم اللغة العربية على الخليل بن أحمد
في البصرة . ثمَّ انه انتقل الى بغداد فولَّاه المأمونُ رئاسةَ بيت الحكمة
للتفكير . وحين ينقل بالطريقة المنوية . وقد كانت له كتبٌ كثيرةٌ بعضها
نقلٌ وبعضها وضعٌ أشبه بالنقل . وكتبه المنقولة والموضوعة كثيرةٌ مختلفةُ
الموضوعات .

ومن كتب أفلاطون "المنوذا" إلى العربية كتاب "النواميس" :

- "النواميس" : محاوراة واقعية لا يتصدّرها سقراط ، بل يُدير الحوار فيها "رجل أثيني" ، لم يُسمَّ أفلاطون ، والذي يبدو أن هذا الرجل الأثيني هو أفلاطون نفسه .

في هذه المحاوراة نراه أفلاطون التي بكتفت تُفصّلها في الأخلاق والبرية والتشريع مع عرض غير خرافي (وثني) للامليات . وقد كانت غاية هذه المحاوراة وضع أسس عملية والقبلة لإقامة مدينة (دولة) أو لإعادة تأسيس دولة (لاصلاح دولة قائمة) يسكنها جمهور الناس من أمثال أولئك الأثينيين الذين كانوا يُعاصرون أفلاطون في أواسط القرن الرابع قبل الميلاد .

لقد أمرك أفلاطون أن إيجاد دولة مثلى لا يمكن إلا إذا أصبح جميع الناس فلاسفة . من أجل ذلك ترك أفلاطون ، في كتاب النواميس ، فيكون المدينة المثلى (الدولة الفاضلة) وأخذ بمبدأ المدينة المُمكنة : لقد رأى أن شكل الدولة (في عالمنا) يقوم على الأوضاع الراحنة (العملية الواقعة) لا على المدارك الفلسفية (الأوضاع المثالية المطلقة) . حتى يتجيب أن تؤخذ من الواقع الاجتماعي وأن يُقبل فيها الاستيحاء من المُثُل العليا . ولا ريب في أن أفلاطون قد بنى المدينة المُمكنة على ما كان سائداً في المدن اليونانية والمدن القائمة في جزيرة كريت في أيامه .

- نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية حين بن اسحق ونقله أيضاً يحيى بن عدي :

حين بن اسحق (أنظر : فوق ، ص ٩٢) .

يحيى بن عدي (ت ٣٦٣ هـ - ٩٧٩ م) :

وُلِدَ يحيى بن عديّ في بكثريت (شمال العراق) نصرانياً يعقوبياً النحلة . وتلقى العلم في بغداد على متى بن يونس وعلى الفارابي . وكان بارعاً في المطلق كثير التأليف والتغل والنسخ للكتب .

— ومنها طيمائوس ، وهي محاوراة على لسان النجتم الفيلسوف طيمائوس القوفري تدور على المثلث والطبيعة وعلم الحياة . وغاية هذه المحاوراة الكلام على الفرق بين الوجود الخالد (الثابت المطلق) وبين مظاهر الوجود المتبدل ، وأن العلم الحقيقي متعلق بالموجود الثابت (الخالد) فقط ، أما معرفة العالم المتبدل فانها معرفة ظنيّة تبدل مرة بعد مرة . والعالم محدث . أما لماذا يستمر هذا العالم في الوجود ، مع أنه ليس كائناً خالداً ثابتاً مطلقاً ، بل هو كائن مؤقت يتكرر باستمرار . فذلك لأن الله . وهو الخير المطلق الكريم الدائم ، قد أراد ذلك . ويبرز أفلاطون في هذه المحاوراة كثيراً من آرائه السياسية .

واقعة هذا الكتاب ليست في نظرياته العملية بقدر ما هي في المبادئ المنطقية عند عرض مبادئه .

نقل هذا الكتاب الى اللغة العربية بوحنا بن البطريق . وليل فقله جين بن اسحق . أو أن حنيناً أصلحه فقط^(١) . وقد أصلحه أيضاً يحيى ابن عدي .

وكان بوحنا أو يحيى بن البطريق (ت نحو ٢٠٠ هـ = ٨١٥ م) أسيراً

(١) اصلاح النقل : تصحيحه . لعل أكثر الاصلاح لقول (الكتب للفقهاء) كان الكتب التي نقلت بالطريقة الخطية الزمردية (راجع ، فوق ، ص ٩٠) وذلك بمساعدتها بأصل يوناني لاكتشاف ما فيها من الخطأ والتصحيح .

في نقل الكتب الحكيمية في أيام المأمون . وكان أكثر معرفة بالفلسفة منه بالطب . ولكنه لم يكن يعرف العربية واليونانية حتى معرفتهما .

— ومنها السفسطائي :

في هذه المحاوراة يقترح أفلاطون (على لسان سقراط) تحديد طبيعة السفسطائي . ويبدو لنا أن السفسطائي «مجادل» يبدو عليه أنه يمتلك معرفة شاملة بالأشياء . والسفسطائي شخص يسعى استخدام المنطق حينما يريد أن يدّك ، باستخدام المنطق الشكلي . على أن الحياة الطبيعية والحياة الانسانية مُتَعَلِّكَتَانِ بالتناقضات إلى درجة تُصْغِحَانِ مِنْهُمَا لِمُتَرَبِّسٍ . ذلك لأن السفسطائي يأخذ بظاهر الأمور لا بجوهرها .

والغاية من هذه المحاوراة أن تكون عَرَضاً منطقيّاً أو ماورائياً لحقيقة الوجود . ويريد أفلاطون أن يوضح طبيعة العدم وأن يُفَسِّدَ الافتراض الإيلي^(١) القائل بأن العالم المحسوس المتبدل لا حقيقة له وأن ذلك المتبدل خيالات من الخواص .

نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية إسحق بن حنين (ت ٢٩٨ هـ -

٩١١ م) :

كان إسحق مثل أبيه في النقل وفي المعرفة باللغات ، إلا أن نقله للكتب الطبية نادر بالإضافة إلى الكتب الفلسفية التي نقلتها ، وخصوصاً ما كان منها من كتب أرسطو ومن الشروح على كتب أرسطو . ويبدو أن إسحق قد أعاد نقل عدد من الكتب كان أبوه قد نقلها .

(١) راجع . نون ، ص ٢٤ .

كتب أرسطو (راجع . فوق : ص ٤٧)

كان اهتمام العرب بأرسطو وبكتّاب أرسطو أكثر من اهتمامهم بأفلاطون وبكتب أفلاطون، ولكنَّ الثقلَّة حَمَكُوا إلى العرب آراء إسكندرانية (أفلوطونية مشوَّهة وأفلوطينية) على أنَّها لأرسطو، وكذلك نقلوا لهم عددًا من الكتب منسوبة لأرسطو وليست له ولا تُمثِّل اتجاهه الفلسفي. ولقد كان ذلك من الأسباب التي تركت على التفكير العربي شيئاً من الغموض وعلى الفلسفة العربية شيئاً من التناقض حينئذٍ تناولَ الموضوعات اليونانية في فلسفة ما يتعدَّى الطبيعة خاصة.

وكان اهتمام العرب بمنطق أرسطو كبيراً جداً :

«المنطق نحوُ التفكير البشري». لكل لغةٍ من اللغات نحوٌ خاصٌّ متَّبعةٌ به قواعدُها وشواردها، أما التفكير فهو بشريٌّ عامٌّ بين الشعوب كلها، وله «علمٌ واحدٌ، بتبسيطه ويُقيده، ذلك هو المنطق. فالمنطق إذن علمُ غاية التعمُّن على التفكير (الصحيح) واكتشاف الخطأ في آراء الآخرين.

ليس لأرسطو مبتدعٌ علم المنطق، ولكنه مدوَّنه وواضعُ قواعده ومنظمه. ولقد نظرَ أرسطو إلى المنطق على أنَّه أداةٌ أو آلةٌ تُعصِّمُ الذهنَ من الخطأ. ويجدُر أن نعرِّفَ أن أرسطو لم يجعلِ المنطقَ «علماً شكلياً» لا علاقةَ بينه وبين بحوثه، كما أصبحَ هذا العلمُ فيما بعدُ، بل جعلَ بين شكل هذا العلم، وبين التفكير نسباً وصيلةً. فإذا قاد الشكل المنطقي إلى نتيجة لا يقبَلُها العقلُ، اتَّبع أرسطو ما لوجبَ العقلُ وترك ما أدَّى إليه شكل المنطق.

والتعلق^(١) ستة أبواب .

(أ) المقولات (كاتيجورياس Kategorias) وهي تدلّ على قوانين المقترّبات من المقولات . وعلى الألفاظ . والمقولات عشر ، فإذا أردنا أن نتعرف شيئاً ما هو . عرضناه عليها . فإذا عرّفناها فيه عرفناه . وهي : الوجود (المادة : إنسان . بيت . شجرة) - الكميّة (التحديد : حجمه . اتساعه ، طوله) - النوع (وصفه : أزرق ..) - النسبة (اضافته إلى غيره : أكبر من هذا . أجمل من تلك) - المكان (أين : في المدرسة . على الشارع) - الزمان (متى : اليوم . أمس) - الفعل (العمل : يدرس . يفلح) - البناء (وقوع الفعل عليه : يُقطع . يُضرب) - الوضع (يجلس . يستلقي) - الحالة (لايس ثيابة . مقلد رعه) .

(ب) - العبارة (باريمناس) . وفيه قوانين الألفاظ المركبة التي هي المقولات المركبة من مقولين مفردين .

(ج) - القياس (انالوطيقا الاولى) لتمييز بين القياسات المشتركة ...

(د) - البرهان (انالوطيقا الثانية) . وفيه القوانين التي نتحن بها الأقاويل البرهانية وقوانين الأمور التي تلتمّ بها الفلسفة وكل ما نصير به أفعالنا أتم وأكمل وأفضل .

(هـ) - المواضع الجدكية (طويقا) . وهي صناعة الخلد .

(و) - الحكمة المموّهة (سوفسطيقا) وفيها قوانين الأشياء التي تعلق عن الحق وتخدع الحضم .

(١) راجع أيضاً ، فوق ، ص ١٨ - ٢٠ .

ومن قواعد المنطق الاسامية :

نظرية الانطباع : يستحيل ان تنسب الصفة نفسها إلى الشيء ذاته في وقت بعينه والألا تنسبها إليه ، أي يستحيل ان يكون شيء موجوداً ومعلوماً (غير موجود) في وقت واحد . وإذا زعم زاعم ان شيئاً مسا موجود ومعلوم معاً فكلا الصفتين خطأ .

الإيجاب يقتضي سلب الضد : حينما يتحكم الإنسان على شيء . أي حينما ينسب إليه صفة فلا الصفة المنسوبة تنفي ضدّها ضرورة . فإذا قالوا مثلاً : زيد مريض . فالتهم ينفون عنه الصحة شيئاً وضرورة . لم يجمع أرسطو عيّن المنطق في كتاب واحد . بل ترك لنا عدداً من المقالات تناول وجوه المنطق وتبحث في كل وجه منها بحثاً قائماً بنفسه في مقالة (أو رسالة) مسئلة . ومقالات المنطق الارسطوطاليسي (أو فصوله) هي التالية (وقد مرّ وصفها آنفاً) :

المقولات - العيارة - القياس - البرهان - الحدك - المخالطة أو الحكمة الموهنة . وقد سمى دارسو فلسفة أرسطو هذه المقالات في المنطق « أرفانيكا » . أي تلك التي هي آلة (أرفانون) للبحث . ثم ان النقلة ألحقوا كتابي أرسطو « في الخطابة » و « في الشعر » بكتبه (بمقالاته) المنطقية .

وجرى نقل مقالات أرسطو في المنطق على يد نقلته عديدين منهم حين بن اسحق وابنه اسحق بن حنين ومثى بن يونس وابن قاعمة الحمصي ويحيى بن عدي . وكان نقل بعضهم هذه المقالات من اليونانية مباشرة . ونقل بعضها الآخر من اليونانية إلى السريانية ثم من السريانية إلى العربية .

لأرسطو كتب (منقولة) فوجز الكلام على عددٍ منها في ما يلي :

(١) المنطيقُ (وقد مرّ الكلام عليه) .

(٢) المقالات الطبيعية :

أ- كتاب السماع العظيم أو سمع الكيان : كتاب « الطبيعة » على الحفص
(يتناول المبادئ في الوجود كالعنصر والصورة والعدد والزمان والمكان
والخلأ والملاء وما لا نهاية له) . وهو تمهيدٌ إلى درس الفلسفة .

ب- السماء والعالم . واسمُه الأصلي : « في السماء » (يتناول الكلام على
الوجود الذي فوقَ فللك القمر . وهو وجودٌ مُطلقٌ كامل ثابت خالد ،
ثمّ على الوجود الذي تحتَ فللك القمر . وهو وجودٌ نسبيٌّ جزئي ناقص
متبدل زائل .

ج- الكون والفساد (تبدل الصور على المادة الواحدة ، وبهما تنشأ الأجسام
وتزول : تحدث وتعدم . فتختلف بذلك جواهرها) . وذلك مخالف
للتغير (تشوّه الجسم مع بقاء جوهره الأصلي) . إنَّ صيرورة الماء ثلجاً
فساداً لصورة الماء السائل وكوناً لصورة الثلج الجامد . ولكن وقوع جسم
غريب في الماء يغيّر طعمه من غير أن يتبدل جوهره .

د- الآثار العلوية (يبحث في التجمّوم والشهب والقمام والرياح والمطر
والنيايح والأهبار والبحار والزلازل وفي خصائص الأجسام الجزئية ...) .

(٣) كتاب الفلسفة الأولى (وقد سُميَ وما بعد الطبيعة » . لأنّه يقعُ
في الترتيب بعد كتاب « الطبيعة » . وقد يُلحقُ باسم « الحروف » لأنّه يتألفُ
من فصولٍ مُعشّونةٍ بأسماء الحروف اليونانية . وسماه المتأخرون « الالهيات » .
ومن موضوعاته الحكمة - نقدُ النظم الفلسفية السابقة - الأسبابُ لا يمكنُ
أن تكونَ غيرَ متناهية - هل للمثل وجودٌ كالأشياء المحسوسة ؟ - هل المبدأ

الأوّل موجود بالقوّة أو بالفعل ؟ - تعريفات فلسفية : السبب . الطبيعة ،
 الضروري . الواحد . المتعدّد - الفرق بين الألوهية وبين علم الوجود ...)
 (٤) كتاب النفس (علم النفس : أهمّيّته وفائدته وصعوبته ، آراء
 القدماء في النفس . تعريفات النفس . قوى النفس . الخواصّ الظاهرة
 والحاسة الباطنة ، الفرق بين التفكير والحس والخيال) .
 (٥) المقالات الطبيعية القصص (الحسّ والمحسوس ، الخيال والتذكّر ،
 النوم والسهاد . الأحلام) .

(٦) مقالات في علم الحياة : (الحيوان : أجزائه وأعضاء أفراده) .

(٧) الأخلاق .

(٨) السياسة .

(٩ و ١٠) الخطابة والشعر .

- وهناك كتاب منحول لأرسطو اسمه أوثلوجيا (الألوهية ،
 الربوبية) . وهو في الحقيقة كتاب ملهق من بعض فلسفة أرسطو
 (كالعِلل والصورة والمادة) ومن أشياء من فلسفة أفلوطين وأشياء من كتاب
 التاموزات لأفلوطين . والكتاب بمجموعه إسكندرانيّ النزعة يترجم إلى
 تبرير عدد من الآراء النصرانية بتشويه عدد من النظريات الفلسفية .

وأبرز ما في هذا الكتاب الكلام على القيصر (صُدور هذا العالم
 المادي المتعدّد الأوجه المختلف الأنواع المتبدّل الصور من الله الواحد
 الأحد المخالف لكل ما هو ماديّ) ثمّ الكلام على النفس البشرية وعلى
 هيوطها من الملائكة الأعلى إلى الأرض لتتلبّس بجسم ما في عالمنا وعلى مخلودها . ثمّ
 الكلام على الإشراق (اتصال النفس في أثناء حياتها الدنيا بالملائكة الأعلى لحفّظات
 معدودة للحصول على المعرفة الصحيحة المطلقة - وهذا مبدأ من مبادئ التصوف) .

ومَعَ أَنَّا لَا نَعْرِفُ مُلْتَقًى هَذَا الْكِتَابِ فِي الْفِيلَةِ الْيُونَانِيَّةِ وَلَا نَعْرِفُ
نَاقِلَهُ إِلَى الْفِيلَةِ الْعَرَبِيَّةِ . فَإِنَّ أَشْرَهُ كَانَ كَبِيرًا فِي الْفِيلَةِ الْعَرَبِيَّةِ عِنْدَ إِخْوَانِ
الصِّفَا وَالْقَارَاطِي وَابْنِ سِينَا وَفِي الصُّوْفِ . ذَلِكَ لِأَنَّهُ تَقَرَّرَ كَثِيرِينَ أَهْبَدُوا
أَنَّ هَذَا الْكِتَابَ لِأَرِسْطُو حَقًّا .

• أَمَّا الَّذِينَ تَوَلَّوْا فَقُلَّ كُتِبَ لَأَرِسْطُو فِي طَبَرِ الْمَطْلَقِ فَسَمِعَهُمْ يُوَحِّدُ
ابْنَ الْبَطْرِيقِ (ت ٢٠٠ = ٨١٥ م) وَاسْحَزَ الدِّمَشْقِيَّ وَابْنَ نَاجِيَّةَ
الْحِمَاصِيِّ وَثَابِتُ بْنُ قُرَّةَ الْحَرَّانِيَّ (ت ٢٨٨ = ٩٠١ م) وَالسُّطَّانَ بْنَ
لَوْقَا الْبَغْلَبِكِيَّ (ت ٣٠٠ = ٩١٢ م) وَيَحْيَى بْنَ عَدِيَّ (ت ٣٦٣ = ٩٧٣ م)
وَأَبُو عَلِيٍّ بْنُ زُرَّعَةَ (ت ٣٩٨ = ١٠٠٨ م) .

— وَقَدْ كَانَ لِأَرِسْطُو وَلَكُنَّ أَرِسْطُو مَكَانَةً سَامِيَةً فِي نَفُوسِ النَّفَلَةِ
وَفِي نَفُوسِ الْعَرَبِ حَتَّى أَنَّهُمْ لَمْ يَكْتَفُوا بِقُلِّ كُتِبَ لَأَرِسْطُو الْمَجْرَدَةَ .
بَلْ تَقَلَّبُوا أَجَانًا مَعَ الشُّرُوحِ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهَا .

وَأَشْهُرُ الشُّرَاحِ عَلَى كُتِبِ لَأَرِسْطُو الْأَسْكَنْدَرُ الْأَفْرُودِسِيَّ . فِي التَّصَدِّقِ
الْأَوَّلِ مِنَ الْقُرُونِ الثَّلَاثِ لِلْمِيلَادِ . ثُمَّ فَرَقُورِيُوسُ الصُّورِيُّ (ت ٣٠٤ م)
وَتَامِسْطِيُوسُ Themistius (ت ٣٩٠ م) . ثُمَّ إِنَّ تَقَرَّرَ مِنَ الْعَرَبِ تَرَحُّوا
أَشْيَاءَ مِنْ آرَاءِ أَرِسْطُو ، فِي تَقْوِيلِهَا الْعَرَبِيَّةِ . بِالتَّضْيِيرِ وَالتَّعْلِيلِ . وَأَشْهُرُ
مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنَ الْعَرَبِ ابْنُ سِينَا وَابْنُ رَشْدٍ .

وَيَحْسُنُ أَنْ نُعْبِدَ ، فِي آخِرِ هَذَا الْفَصْلِ ، قَوْلَنَا إِنَّ مَا عَرَفَهُ الْعَرَبُ
مِنَ الْفِيلَةِ الْيُونَانِيَّةِ — وَمَا عَرَفَهُ الْمَشَارِقُ مِنْهُمْ مِنْ فِيلَةِ أَرِسْطُو خَاصَّةً —

هو ما كان يتبدى من الفلسفة اليونانية في النقول الاسكندرانية لا كما كانت الفلسفة اليونانية نفسها تتبدى في كتب أصحابها .

ولقد شوه الاسكندريون الفلسفة اليونانية . أو ما كان من الفلسفة اليونانية وثبتاً في رأيهم . حتى يجعلوها أقرب الى مدارك الديانة النصرانية . ثم لما جاء العرب لتقبلوها . في طورهم الفكري الأول . نقول الاسكندرانيين على ما كانت عليه لأن تلك النقول كانت في شكلها الاسكندراني أبعد عن الوثنية . هنا مع العلم بأن العرب لم يخطر لهم أن أحداً يمكن أن يشوه احقاقاً لو أن بجانب الأمانة في رواية العلم عن أهليه . ولا أن هؤلاء الاسكندرانيين لم يكونوا يفهمون كثير من وجوه الفلسفة اليونانية .

ومع ذلك فانه يفي لنقول الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية ولشروحها في العربية قيمة مزدوجة : ان معظم الأصول اليونانية التي صيغت منها النقول قد ضاعت . وكذلك ضاع معظم النقول العربية التي شرحتها العرب . فأصبح هذه الشروح وتلك النقول قيمة بالاضافة الى العرب (تدرك على اتجاهاهم الفكري وعلى تأثيرهم بالعوامل المختلفة) ثم قيمة ثانية بالاضافة الى الفلسفة اليونانية نفسها (لأن النقول والشروح حفيظت لنا أكثرأ فكرياً يونانية قد ضاعت من المصادر اليونانية نفسها - وان كانت هذه الآثار العربية الباقية بعيدة . قليلاً أو كثيراً . عن الفلسفة اليونانية الاصلية) .

الفارابي

وُلِدَ أبو نصر محمد الفارابي قُرْبَ فاراب . على نهر سِجُون من بلاد الترك سَنَةَ ٢٦٠ هـ (٨٧٤ م) .

وانتقل الفارابي إلى بغداد ودرس فيها اللغة العربية والنحو ثم دَرَسَ العلم الحكيم على الطبيب يوحنا بن حَبِلان . والمنطوق على مثنى بن يونس . بعد ذلك انتقل إلى دِمَشقَ ، سَنَةَ ٣٣٠ هـ ، ثم غادرها بعد قليل إلى حلب ولزم بلاطَ سيف الدولة مُكْتَفِياً بأربعة ذواحم في كل يوم يُنْقِضُهَا في وجوه معاشه .

ورحل الفارابي إلى مِصْرَ (٣٣٧ - ٣٣٨ هـ) ثم عادَ إلى حلب . وفي العام التالي سار سيف الدولة إلى دِمَشقَ فاصطحب الفارابي ، فتوفي الفارابي في دِمَشقَ ، في رَجَب من سَنَةِ ٣٣٩ (آخر ٩٥٠ م) .

كان الفارابي أزهده الناس في الدنيا لا يحظى بأمر مكسب ولا مسكن . ولم يكن يُعْنَى بجزية وحيثه . وكان مفرداً بنفسه لا يجالس الناس . ومع أنه كان يظهر في زِيَّ أهل الصوف (أهل التُّسْك) وينتجى في بعض أسلوبه إلى شيء من الرَّمز عن معانيه ، فإنه لم يكن مُتَّصِفاً .

وكان الفارابي حاداً اللّهُز ورياضياً وشاعراً . كما كان موسيقياً قديراً .
 قيل : كان يُعَرَفُ بِفُضُولِكُ النَّاسُ لَوْ يُنْكِبُهُمْ . وَيُنَسَّبُ إِلَيْهِ اخْتِرَاعُ
 الآلةِ المَعْرُوفَةِ بِالْقَانُونِ . وكذلك كان عالماً في الطِّبِّ ولكن لم يَتَكَسَّبْ بِهِ .
 والإجماعُ واقعٌ على أنَّ الفارابيَّ أولُ اِمْتِلاَسِفَةِ الكِبَارِ فِي الْإِسْلَامِ .
 وقد عُرِفَ بِأَنَّهُ فِيلَسُوفُ الْمُسْلِمِينَ وَأَتَمَّ رُبُّهُم إِلَى فِهْمِ فِلَسْفَةِ أَرِسْطُو .

وهو أولُ مَنْ حَمَلَ الْمُنْطَلِقَ الْيُونَانِيَّ تَاماً مِنْظِماً إِلَى الْعَرَبِ . وقد أَعْجَبَ
 أَرِسْطُو فَشَرَحَ كِتَابَهُ الْمُنْطَلِقِيَّ وَعَلَّقَ عَلَيْهَا فَأَظْهَرَ خَاطِئَهَا وَكَشَفَ سِرَّهَا
 وَقَرَّبَ مُتَنَاتِلَتَهَا وَجَمَعَ مَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْهَا فِي كُتُبٍ صَحِيحَةِ الْعِبَارَةِ لَطِيفَةِ
 الْإِشَارَةِ مُنْبَهَةٍ عَلَى مَا (غَمِصَ مِنْهَا) حَتَّى سُمِّيَ الْمُنْطَلِقِيُّ وَالْمَعْلَمُ الْثَانِي بَعْدَ
 أَرِسْطُو الْمَعْلَمُ الْأَوَّلُ . وقد عَدَّهُ ابْنُ خَلْدُونٍ مِنْ أَكْبَارِ الْفَلَسَفَةِ فِي
 الْمِلَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَأَشْهَرِهِمْ . وَتَبَرُّزُ مَكَاتَةِ الْفَارَابِيِّ الصَّحِيحَةِ فِي أَنَّهُ مَا مِنْ
 فِكْرَةٍ فِي تَارِيخِ الْفِلَسْفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ إِلَّا أَتَتْ وَاجِدٌ جَذُورُهَا عِنْدَ الْفَارَابِيِّ .

ولكنَّ فِلَسْفَةَ الْفَارَابِيِّ تَوَدَّ بِشَيْءٍ مِنَ الضَّعْفِ . مِنْ ذَلِكَ ضَيَاعُ عَدَدٍ
 مِنْ كِتَابِهِ . وَمِنْهَا أَنْ تَأْلِيْفَهُ الْبَاقِيَةَ لَيْسَتْ مَنْظُومَةً تَنْظِيْماً كَامِلاً . ثُمَّ إِنَّ الْفِلَسْفَةَ
 الْيُونَانِيَّةَ وَصَلَتْ إِلَيْهِ فِي ثَوْبِ الْمَذْهَبِ الْإِسْكَندَرِيَّ . فَإِنَّ كَثِيْرًا مِنَ الْأَرَاءِ
 الَّتِي وَصَلَتْ إِلَيْهِ عَلَى أَنَّهَا لِأَرِسْطُو كَانَتْ فِي الْحَقِيقَةِ لِأَفْلَاطُونٍ أَوْ لِأَفْطُوْطِينِ .
 وَكَانَ أَسْلُوْبُهُ ضَعِيفاً . وَفِي بَعْضِهِ غَمُوضٌ أَوْ رَمْزٌ .

وَالْعَزَازِيُّ يَتَعَدُّ الْفَارَابِيَّ مِنَ الْتَاقِلِينَ . وَإِنْ طَفِيلٌ يَذْكُرُ أَنَّ الْفَارَابِيَّ كَانَ
 كَثِيْرَ الشُّكُوكِ وَالتَّنَاقُضِ . أَمَّا ابْنُ رَشْدٍ فَيَذْكُرُ أَنَّ فِي فِلَسْفَةِ الْفَارَابِيِّ خُرَافَاتٍ
 مَنْسُوبَةً إِلَى الْفَلَسَافَةِ الْيُونَانِ وَتَقَوْلًا عَلَيْهِمْ . غَيْرَ أَنَّ ابْنَ رَشْدٍ يَعُودُ فَيَعْذُرُ
 الْفَارَابِيَّ وَيَقُولُ إِنَّ التَّنَقُّلَةَ الَّتِي تَقْلُوْا الْفِلَسْفَةَ الْيُونَانِيَّةَ إِلَى اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ قَدْ
 أَسْخَطُوا فَضَلُّوْا الْفَارَابِيَّ بِخَطَأِهِمْ هَذَا .

كتبه ورسائله

للقارائي كتب منها :

أ - رسالة "في العقل" :

يذكرُ القارائي في هذه الرسالة أن "العقل" يُقال على أنحاء كثيرة : فالجمهورُ يَحْتَوُونَ "بالعقل العقل" ، والمتكلمون يَحْتَوُونَ به « الأمور المشهورة المتعارفة » عند الجمهور . ثم يتكلمُ القارائي على العقل كما استعمله أرسطو في كتبه المختلفة .

ب - احصاء العلوم .

هو كتابٌ يَفْصَلُ العلوم التي كان الفلاسفة الأقدمون يتناولونها في بحوثهم ، وهي خمسة أقسام : علمُ اللسان (اللغة والنحو والخط) - علم المنطق - علم التماثيل (العدد - المتصلة - المتناظر ، النجوم الموسيقي ، الانتقال ، الحيل)^(١) - العلم الطبيعي والآلهي - العلم المدني وعلم الفقه والكلام . والقارائي يعرفُ كلَّ علم وكل فرع من علمٍ بِثَبَتِهِ تعريفاً موجزاً أو واقعياً . وهذا الإحصاء ، محاولةٌ بدائيةٌ « لتصنيف العلوم » .

ج - كتابُ الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطونَ الآلهي وأرسطوطاليس . يقول القارائي في مطلعِ هذا الكتاب : « رأيتُ أكثرَ أهل زماننا قد تماخضوا وتنازعوا في حُلُوثِ العالمِ وقِدَمِهِ . وادَّعَوْا أن بينَ الحكيمين المُقَدَّمِينَ المَبْرُورِينَ اختلافاً في إثباتِ المُبَدَعِ الأول وفي وجودِ الأسباب منه . وفي أمرِ النفس والعقل ، وفي المجازاة على الأفعال بخيرها وشرها ، وفي كثيرٍ من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية . (ولقد) أَرَدْتُ في مقالتي هذه أن أَسْرَعَ في الجمع بين رأييهما والإبانة عن بدلٍ عليه ضحوى

(١) المتناظر : البصريات Optics ، والحيل : علم الآلات Mechanics .

كلاهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والارتباك
عن قلوب القاطرين في كثرتهما

إن الخلاف بين أرسطو وبين أسلافه أفلاطون كبير جداً ، ولكن
الفارابي يحدّث عن ذلك لأن الذي وصل إلى العرب من فلسفة أرسطو كان
ممزوجاً بالأراء الإسكندرانية (القائمة على رأي أفلاطون وأفلوطين)
ولأنه اعتقد أن كتاب لئولوجيا^(١) من كتب أرسطو .

د - فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع
الذي منه ابتدا وإليه انتهى^(٢) : يبدو أن الفارابي أراد أن يتلخّص في هذا
الكتاب آراء أرسطو في كتبه كلها فبدأ بالمنطق وخصه بستع وعشرين
صفحة ثم انقل إلى العلم الطبيعي وخصه بست وعشرين صفحة . ثم
تكلم على علم الحيات (النبات والحيوان) وعلى النفس والعقل (الانساني)
والعقل الفعال في نحو عشرين صفحة . ولعل الكتاب كامل كما أراد الفارابي
أن يضمنه ، ولكن الفارابي لم يستوف فيه إنجاز فلسفة أرسطو .

هـ - كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة :

يألف هذا الكتاب من قسمين يكادان أن يكونا مستقلين : فالقسم
الأول منه فلسفي ماورائي عرّف فيه الفارابي بجانب من الفلسفة العقلية على
مذهب أرسطو (ممزوجة بأشياء كثيرة على مذهب أفلاطون وأفلوطين)
فكلم على الموجود الأول (الله) وعلى الفيض والنفس والأحلام والنسوة
والخلود . أما القسم الثاني فاجتماعي فلسفي تكلم فيه الفارابي على التعاون
بين البشر وعلى المدن (الدول) .

(١) راجع ، لوك ، ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٢) حققه ... محمد مهدي ، بيروت (دار مجلة شعر) ١٩٩١ .

أما السبب الذي حتمل القارائي على أن يتجمع بين الكلام على عدد من الآراء الماورائية وبين الكلام على السئلة فهو اعتقاده أن أهل المدينة الفاضلة هم الذين يعملون بهذه الآراء الماورائية المذكورة .

النفس ومعرفتها الحسية والعقلية

— النفس وقواها

للنفس الانسانية عند القارائي أربعة أجزاء أساسية ، ولكل جزء من هذه الاجزاء قوى . فالأجزاء الأساسية هي : الغاذية والحاسة والتخيلية والناتقة .

فإذا تحدث الانسان (فرد من أفراد الانسان) ، فأول ما يحدث له من أجزاء النفس النفس الغاذية التي بها يتغذى (وينمو ثم يتكاثر) . ويتبع هذه النفس قوى واحدة رئيسها رئيسة تكون في القم وسائرها موزونة من الرواضع والحلم^(١) متفرقة في المعيدة والكبد والطحال والأعضاء المتصلة بهذه . والكبد برأس الميرارة والكلى ، والكلى ترأس المثانة .

بعدها تنبّه في الانسان القوة الحاسة : تنبّه أولاً حاسة التمس فحاسة الذوق فحاسة الشم فحاسة البصر . ولكل حاسة من هذه الحواس عضو مختصة به . ويشبه القارائي هذه الحواس بأصحاب الأخبار في المملكة تحمل الأخبار إلى رئيسها في القلب كما يحمل أصحاب الأخبار أخبارهم إلى الملك . والقوة التخيلية واحدة ومركزها في القلب أيضاً ، وعملها حفظ المحسوسات بعد غيبتها عن أعضاء الحس حيث تحكم بها (تدبرها) تفرد بعضها عن بعض وتركب بعضها إلى بعض أنواعاً من التركيب موافقة

(١) الأعضاء التابعة للجهاز الحسي .

للمحسوس أو مخالفة للمحسوس) .

والقوة الناطقة (المائدة) واحدة في العدد أيضاً ، وهي رئيسة القوة الحاسة والقوة المشيئة .

والنفس أيضاً قوةٌ زُوجية تشاق إلى الشيء أو تكرهه . وبها تكون الإرادة ، والزوج يكون إما بالحس وأما بالتخيّل : فعلى شيء أو تركه أما بالبدن كله أو بعضه منه . وجميع أعضاء البدن خادمة في ذلك للقوة الزوجية الرئيسة التي في القلب . والزوج يكون - بالإحساس أو بالقوة المشيئة أو بالقوة الناطقة - نحو الأمور التابعة في الأصل لتلك القوى .

- روحانية النفس :

النفس " تدرك " المحسوسات المائتة في مادة وتترك العقولات المجردة من المادة . وبما أنها تترك العقولات البسيطة المجردة من صور المحسوسات ، يشارك العقل الفعّال عليها ، فيجب أن تكون جوهرًا بسيطًا ، إذ لا يدرك العقولات البسيطة إلا جوهرًا بسيطًا . ثم بما أن النفس ، فوق ذلك ، مفارقة للمادة فقد وجب أن تكون روحانية غير جسمية ولا متعلقة بجسم .

وإذا كانت النفس مفارقة للبدن لا يصيبها ما يصيبه ، فاتها لا تهلك بهلاكه ، ولذلك وجب أن تكون خالدة .

من الحس إلى العقل

قال الفارابي :

« ثم تجتمع المحسوسات المخلقة الأجسام - والمذكّرة بأنواع الحواس الحسة - في القوة الحاسة الرئيسة ، ويحدث عن

المحسوسات الحاصلة في هذه القوة رسوم^١ المختبئات في القوة التخيلية تبقى هناك محفوظة بعد غيبتها عن مباشرة الحواس^٢ لها. (ويحكم الإنسان العاقل^٣ بهذه المحسوسات الواردة الى القوة التخيلية الرئيسة) فيقردها بعينها عن بعض أحيائها، ويركّب بعضها الى بعض (أحياناً أخرى) أصنافاً من التركيبات كثيرة بلا نهاية بعضها كاذبة وبعضها صادقة.

ويبقى بعد ذلك أن ترسم في (القوة) الناطقة رسوم أصناف العقولات.

والمعقولات التي (من) شأنها أن ترسم في القوة الناطقة (نوعان): المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالقول، وهي الأشياء البرية من المادة؛ ثم المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة مثل الحجارة والنبات، وبالجملة كل ما هو جسم أو (ما هو) في جسم ذي مادة. و (بالتالي) المادة نفسها وكل شيء قوامه بها، (ذلك لأن) هذه (الأشياء المادية) ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل.

وإنما العقل الإنساني الذي يحصل (للإنسان) بالطبع (من) أول أمره، فإنه هيئة ما في مادة معدّدة لأنّ عقل رسوم المعقولات: فهي بالقوة عقل^(١) وعقل^(٢) هيولاني^(٣)، وهي أيضاً بالقوة معقولة. وإنما سائر الأشياء التي في مادة — أو هي مادة أو ذوات مادة — ليست هي عقولاً بالفعل ولا بالقوة، ولكنها معقولات بالقوة يمكن أن تصير معقولات بالفعل.

(١) عقل (صدر) : عقل الأشياء والدارك : عقل لها .

(٢) العقل الهيولاني : العقل المادي ، عقل الإنسان (الضال) . ويسمى أيضاً العقل المنطلي في مقابلة العقل الفعال (انظر الصفحة التالية) .

و (لكن) ليس في جواهرها كقابلة تصير (بها) معقولات بالفعل من تلقاء نفسها ... بل (هي) تحتاج - حتى تصير عقلاً - بالفعل - إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل . وإنما تصير عقلاً بالفعل إذا حصلت فيها المعقولات ...

والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة . فإن ذلك العقل (الفاعل) يُعطى العقل الميولاني - الذي هو بالقوة عقل - شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تُعطيه الشمس للبصر . لأن منزلة (ذلك العقل الفاعل) من العقل الميولاني منزلة الشمس من البصر ... وكذلك العقل الذي بالفعل (فأنه) يُفيد العقل الميولاني شيئاً يرتبته فيه . فمنزلة ذلك الشيء من العقل الميولاني منزلة الضوء من البصر . وكما أن البصر (بوساطة) الضوء نفسه يُبصر الضوء الذي هو سبب إبعاده - ويصر الشمس التي هي سبب الضوء . ويصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل - فكذلك العقل الميولاني فأنه ، بذلك الشيء الذي منزلته منه منزلة الضوء من البصر ، يحقل ذلك الشيء نفسه . وبه (أيضاً) تصير الأشياء - التي كانت معقولة بالقوة - معقولة بالفعل ، ثم يصير هو (نفسه) عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة ...

« وفعل هذا العقل المفارق في العقل الميولاني شبه بفعل الشمس في البصر ، فلهذا سمي العقل الفعال . ومرتبة (العقل الفعال) من الأشياء المفارقة التي ذُكرت - من حوز السبب الأول^(١) - المرتبة العاشرة .

(١) السبب الأول : العقل النقي (الله) ، الوجود الأول الذي صدر عنه الوجود : - بأحد الطرائق بنظرية النقي : الوجود الأول (الله) هو سبب الوجود (يظهر منه الوجود -

ويُسمَّى العقلُ المحولاتُ العقلَ المُتَّعِلَ . وإذا حصلَ في القوةِ الناطقةِ
عزيرُ العقلِ الفعَّالِ ذلك الشيء الذي ميزتهُ منها (من القوةِ الناطقةِ)
ميزلةُ الضوء من البصر . حصلتْ حينئذٍ عن المحسوسات التي هي
محفوظةٌ في القوةِ المُتَّعِلَةِ معقولاتٌ في القوةِ الناطقةِ . تلك هي المعقولاتُ
الأولى التي هي مشتركةٌ (بين) جميعِ الناس . مثل : انَّ الكلَّ أعظمُ
من الجزء . وأن المقاديرَ المساويةَ لشيء الواحدٍ متساويةٌ .

— القلب والدماغ

ان القلب هو العضو الرئيس في البدن . ويليهِ الدماغُ الذي يخدمُ
القلبَ ويستخدمه سائرُ الأعضاء . فالقلب يتبَّوع الحرارة الغريزية ، ومنه
تنبَّت الحرارةُ الغريزية في سائر الأعضاء . والدماغ عَمَلان أساسيان :
(أ) بما أنَّ القلبَ يتبَّوعُ الحرارة الغريزية . فإن الحرارة فيه تكون
قوية مُسْرَطة . من أجل ذلك يعمل الدماغ في تعديل الحرارة التي من شأنها
ان تغلُت من القلب إلى أعضاء البدن المختلفة حتى لا يتصلَّ إلى كل عضو
إلا ما يحتاج إليه من تلك الحرارة . والدماغ يعدل حرارة القلب نفسه حتى
يحودَ فكره ورويته وحفظه وتذكره .

(ب) في الدماغ نفسه مغارِزٌ لمعظم الاعصاب . ومغارِز سائر الاعصاب
في الشَّخاع (الخيط الأبيض الثَّابِت في القفَّار) . والنخاع متصل من أعلاه

— من غير أن يجهد هو أو يتحرك . هذا الموجد الأول يدعى العقل الحس ويفيض منه
مقول وأفلاك على ترتيب مخصوص حتى يتم الوجود على ما هو عليه الآن . فالأول نحن سينا
السبب الأول ، العقل الحس ، تكون المقول التي تفيض من السبب الأول تسعة قبل العقل
الفعال (تتكون مرتبة العقل للفعال المباشرة) . أما إذا سبب السبب الأول ، العقل الأول ،
فإن العقل الفعال يصبح حيثة في المرتبة الحادية عشرة .

بالدماغ . والدماغ هو الذي يريدُ أعصاب الحركة الإرادية حتى تُنفَّذ تلك الأعصابُ ما يريدُه القلب من الحركات الآلية .

عملية التفكير

بحاليج الفارابي عملية التفكير على أنها قضية ماورائية .

العقل الحيواني (العقل الانساني) هيئة في مادة^(١) مُعدّة لأن تقبل رسوم المعقولات على اختلاف أنواعها . هنالك معقولات هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل (وهي الأشياء البرية من المادة) مثل المدارك كالخق والصديق والشرف ومثل المبادئ والقوانين . وهنالك معقولات ليست في جواهرها عقولاً بالفعل أو معقولات بالفعل مثل الاجسام المادية كالخجارة والأشجار وأفراد الناس . هذه المعقولات هي معقولات بالقوة ، وهي قابلة لأن تصبح معقولات بالفعل إذا تهيأ لها ما ينقلها من القوة الى الفعل (إذا استطعنا أن نجرد صورها من الاجسام التي هي فيها) . والذي يمكننا من توريد المعقولات من الاجسام عقل بريء من المادة يساعد العقل الحيواني (الذي في الانسان) على أن يفعل ذلك ، كما تساعد الشمس البصر مثلاً على أن يبصر الألوان . هذا العقل البريء من المادة الذي يفعل هذا الفعل يسمى العقل الفعال .

والمعقولات الأوّل (المبادئ) التي يستطيع البشر عموماً أن يدركوها على كثرة أو قليلة من الوضوح ثلاثة أصناف :

(أ) أوائل (مبادئ وقوانين عامة) للهندسة العلمية (أي المبادئ والقوانين الرياضية والطبيعية) .

(١) في الدماغ ، لم في القلب كما يفهمه الفارابي .

(ب) أوائلُ يُوقَفُ بها على الجميل والقيح بما شأنه أن يعلمه الإنسانُ
(الأخلاقي) .

(ج) أوائلُ يستعملها الإنسان ليُعلمَ بها أحوال الموجودات التي ليس
من شأنها أن يفعلها الإنسان ومبادئها ومراتبها . مثل السمواتِ والسبب
الأول وسائر المبادئ الأخرى ، وما شأنه أن يحدث عن تلك المبادئ
(العلويات أو المبادئ الماورائية) .

الصورة والمادة

والغالب على الفارابي أنه أرسطوطاليسي الرأي في الصورة والمادة
يرى أنها متلازمان أبداً ، فهو يقول : « والصورة لا يمكن أن يكون
لها قيام ووجود بغير المادة . فالمادة وجودها لأجل الصورة . ولو لم
تكن صورة ما موجودة لما كانت المادة . والصورة وجودها لا توجد
بها المادة » بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهرأ بالفعل :

— الإرادة والاختيار :

الزروع أو الشوق هو متبل الفرد الى بعض ما عقله أو الى بعض ما يحب
أن يستبطنه ، أو كراهة ذلك . فإذا كان هذا الزروع عن احساس أو تخيل
سُمي الإرادة وكان عاماً في الإنسان والحيوان . وإذا كان الزروع عن
روية (تفكير) فهو الاختيار ، وهو خاص بالإنسان .

— السعادة

تكون السعادة للقوة الناطقة .

ان القوة الناذية في الإنسان جعلت لتخدم البدن . وجعلت القوة الحاسة
والتخييلة لتخدما البدن معاً ، ولتخدما القوة الناطقة معاً إذ كان قيام القوة
الناطقة أولاً بالبدن . فالقوة التخيلية عند الفارابي تحتل مكاناً وسطاً بين

القوة الحاسة والقوة الناطقة .

والقوة الناطقة منها جانب عملي وجانب نظري . والجانب العملي يُخدم الجانب النظري . والجانب النظري من القوة الناطقة لم يجعل ليخدم شيئاً آخر . بل ليتوصل به الإنسان إلى السعادة .

وحينما تبدأ النفس الناطقة بتحصيل المعقولات الأولى بواسطة جانبها النظري يبدأ كمالها . فإذا استعمل الإنسان هذه المعقولات الأولى (ليستنبط بها سائر المعقولات) اقترب من كماله الأخير . عندئذ تصبح القوة الناطقة وكأنها مغلوقة للمادة ثم يُلوم لما ذلك فتصبح قريبة من العقل الفعال . وذلك هو السعادة . فالسعادة هي الخير المطلوب لذاته . وليست هي لينال بها شيء آخر إذ ليس وراءها شيء آخر أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان .

— الملاحظات :

عمل المخيلة الأساسي لنقل المحسوسات من أعضاء الحس إلى الدماغ ما دام الإنسان مستيقظاً ، فإذا نام وقف هذا العمل . وبما أن الذاكرة لا تنام فإنها عندئذ قد تعود إلى المحسوسات التي كانت قد غزتها فتركب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض ونحاشي الأشياء المحسوسة التي عرفتها في حال اليقظة الجسم فتتشأ الملاحظات . أما نوع الملاحظات فتابع لمزاج الجسم ساعة رؤية المنام : فإذا كان المزاج رطباً مثلاً لم يعد أن يكون المنام متعلقاً بالمياه والسياحة . وقد يحدث المنام في حال اليقظة ، ولكن ذلك نادر .

— الوحي ورؤية الملك :

إذا كانت هيئة إنسان ما قوية وكاملة إلى درجة أنها تستطيع أن تقوم بنقل المحسوسات من أعضاء الحس إلى الدماغ وإن تتلاعب بذكرياتها ونجالاتها في وقت واحد وفي حال اليقظة ، فإن الإنسان حينئذ يتوهم رؤية

الأشياء التي يتخللها على درجات مختلفة من الوضوح وعلى درجات مختلفة من الكمال والنقص أو من الجمال والقيح . وقد يرى أشياء غريبة صعبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً . ولا يمنع على الإنسان ، إذا بلغت قوته التخيلية نهاية الكمال ، (أن) يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية ، لو تكاثرت منها من المحسوسات .. والمفولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها ليكون له بما قبله من المفولات نبوة بالأشياء الإلهية ، فهذا اكمل ما تنتهي إليها القوة التخيلية .

الاجتماع والتعاون

قال الفارابي :

« كل من الناس مفلور على أنه محتاج - في قوامه وفي أن يبلغ الفضل كماله - إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه ... لذلك لا يمكن الإنسان أن ينال الكمال إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد منهم لكل واحد آخر (آخر) ببعض ما يحتاج إليه في قوامه . فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال .

الاجتماعات كاملة وغير كاملة (فاقصة)

« ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصروا في الصورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية ، فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة . و (الاجتماعات) الكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى ^(١) .

(١) لا يجوز تحت فكرة باسم التفضيل : كبرى ، وسطى ، صغرى ؛ ولكن الفارابي يستعمل ذلك . وقد كان الصواب أن يقول : مدينة كبيرة الخ .

فالمُعظم اجتماع الجماعة كلها في المصورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزيرة من المصورة ، والصغرى اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمة .

و (الاجتماعات) غير الكاملة : (اجتماع) أهل القرية واجتماع أهل المحلة ثم اجتماع في سبكة ثم اجتماع في منزل^(١) . واسمها المنزلة^(٢) . والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة ، إلا أن القرية للمدينة على أنها محاذية للمدينة ، والمحلة للمدينة على أنها جزءها . والسبكة جزء المحلة . والمنزل جزء السبكة . والمدينة جزء (من) مسكن أمة . والأمة جزء (من) جملة أهل المصورة .

و فالتعريف الأمثل والكمال الأقصى إنما يُنال (يتلأن) أولاً بالمدينة ، لا بالاجتماع الذي هو أخص منها .

— الاجتماعات الكاملة : المدينة (الدولة) :

المدينة (الدولة) ثمرة الاجتماع الإنساني . ولا يُسمى الاجتماع مدينة (دولة) إلا إذا بلغ قدراً ظاهراً من الكبر . ويختلف بعض المدن من بعض باختلاف المجتمعات التي تنشأ فيها . وكلما اتسع الاجتماع فكثرت باتساعه المدينة — كما يرى القاري — كان ذلك الاجتماع عموماً أقرب إلى الكمال ، وكان ما دونه في الاتساع خادماً له . ولكن قد يتفق أن يتعاون أهل هذا المجتمع على الشر . فالمدينة (الدولة) ، إذن ، اسم يُطلق على المجتمع القاضل الكامل أو على المجتمع الكبير الشرير ،

(١ و ٢) في القاموس (١ : ٢٦) : المنزل (بهم التنوين ، و بهم القون والقزاي) المنزل والمنزلة (يقع لهم وكسر الزاي فيها) : الخلق في مكان ، وما حيزه . فليسف أن يتزل عليه ، والقوم القازلون .

ولكننا لا نسمي المجتمعات غير الكاملة (الناقصة ، الصغيرة) مدينة .

المدينة الفاضلة

فالمدينة التي يُقصدُ بالاجتماع فيها التعاونُ على الأشياء التي ينال المجتمعون بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة . وهي مدينة بلغت قدراً ظاهراً من الكثير ودرجةً من الكمال الاجتماعي بالتعاون في سبيل المدينة ثم مرتبةً من الكمال الثقافي القائم على المعرفة العقلية . وعلوم أهل المدينة الفاضلة هي العلوم التي أتبتها القاراني في القسم الأول من كتاب و آراء أهل المدينة الفاضلة (الموجود الأول ، التفسير . حدوث العالم ، النفس وقواها ، الخ) .

والاجتماع الكامل الفاضل يكون على ثلاث درجات من الكثير ، نسمي كل درجة منها مدينة . فالمُدن الكاملة الفاضلة ، إذن ، ثلاث :

— كثيرى : اجتماع الجماعة كلها (الأمم المختلطة !) في المعمورة (الأرض المسكونة كلها) ،

— وسطى : اجتماع أمة (واحدة) في جزء من المعمورة .

— صغرى : اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة (اجتماع جماعة من الأمة في منطقة معينة) .

— كيف نعرف المدينة الفاضلة :

نعرف المدينة الفاضلة من تشبيهين واقتراس لوردها القاراني . يقول القاراني إن المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تنعيم حياة الحيوان وحفظها عليه ، وإن

نسبةً ورئيس المدينة الى المدينة وأهلها كنسبة القلب الى البدن وأعضاء البدن .

وكذلك يشبه الفارابي المدينة الفاضلة بالعالم أيضاً ويرى أن نسبة السَّبب الاول (الله) الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر أجزائها (طبقاتها وأهلها) .

ثم هو يفترض أن أهل المدينة الفاضلة يخبرون الآراء التي أوردوها في القسم الاول من كتابه الموسوم بعنوان « آراء أهل المدينة الفاضلة » ويعتقدونها . وهكذا نرى أن المدينة (الدولة) عند الفارابي وجوداً طبيعياً في الدرجة الأولى ، وأن الجانب الاجتماعي فيها قليل جداً . وبعد أن يتكلم الفارابي على أعضاء البدن وعلى صلة بعضها ببعض يقول : « كذلك الحال في المدينة . وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤلفة منتظمة مرتبطة بالطبع ، فإن لها رئيساً حاله من سائر الأجزاء هذه الحال » .

رئيس المدينة الفاضلة

يقول الفارابي : ان في الجسم أعضاء مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، ثم أعضاء اخرى تخدم القلب لأنها ادنى منه ، وهذه (الأعضاء) في الوقت نفسه أعضاء ادنى منها تخدمها وهلمجرأ ، حتى تصل إلى أعضاء هي خادمة لما فوقها ولكن ليس تحتها أعضاء ادنى منها . فلكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة القيات وفيها انسان هو رئيس (والشخص) آخره ، تقرب مراتبهم من الرئيس يفعلون (يفعلون) ما يقتضيه الرئيس ، ثم دون هؤلاء قوم يفعلون الأعمال على حسب اغراض هؤلاء ، ودون هؤلاء قوم آخرون ... حتى تصل الى الشخص يخدمون (يفتح الياء) ولا يُخَدَمون (يضم الياء) ويكونون

في ادنى المراتب ويكونون همُ الأسفلين. وهكذا نرى انه كلما كان الشخص اقرباً الى الرئيس كان اشرفً واكملً .

الا ان هنالك فارقاً بين أعضاء البدن وبين طبقاتِ اهل المدينة ؛ ان اعمالَ أعضاء البدن طبيعية ، أما اعمالُ طبقاتِ اهل المدينة فمصدرةُها الإرادةُ او الملكات الارادية التي نحصلُ لهم وهي الصناعات وما شاكلها .

— الرئيس في وحكيم (فيلسوف) :

ورئيس المدينة القاضية ليس يُمكن ان يكونَ ايّ انسانٍ الفقيّ ، لأن الرئاسةَ انما تكونُ بشيتين : احدهما ان يكونَ بالفطرة والطبع مُعدّاً لها ؛ والثاني بالهيئة والملكة الإرادية . ويجب ان تكونَ صناعةُ رئيس المدينة القاضية صناعةً من شأنها ألاّ تستخدمَ صناعةً اخرى ، بل أن تكونَ كلُّ صناعةٍ اخرى تتجه نحوها . ويجب ان يكونَ الرئيسُ نفسه انساناً قد استكملَ فصائرَ عقلٍ ومعقولاتٍ بالفعل ؛ وأصبح مستعداً لأنْ يقبلَ من العقلِ الفعّالِ اشياءَ كثيراً يفيضها العقلُ الفعّالُ الى عقله هو ثم الى قوته التخيلية ، فيكونَ (هذا الانسان) بما يفيضُ الى عقله المضطربِ حكيماً فيلسوفاً ومتقلاً على التمام ، وبما يفيضُ الى قوته التخيلة نبيّاً مُنذراً بما يكونُ ومُخبراً بما هو الآن من الجزئيات . وهذا الانسان هو في اكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة ؛ وتكونُ نفسه كاملةً متحدةً بالعقلِ الفعّالِ .

— صفات الرئيس :

اذا نحن تأملنا حالَ رئيسِ المدينة القاضية ، والذي جعله الفارابي نبيّاً وحكيماً ، رأيناه يتصفُ بالثبتيّ عسكرةً صفةً لو لم تكن فيه في الأصلِ لما أمكن أن يكونَ رئيساً . يقول الفارابي : هذا هو الرئيسُ الذي لا يرثيه

إنسانٌ آخرٌ أصلاً ، وهو الإمام ، وهو الرئيسُ الأولُ للمدينة الفاضلة ، ورئيسُ المعسورة من الأرض كلها . ولا يمكنُ أن تصيرَ هذه الحالُ إلا لِمَنزُوجِصمتُ فيه بالطبع اثنا عشرَ عتصه فطير عليها ، وهي أن يكون : تامُ الأعضاء والقوى - جيدُ الفهم والتصور بالطبع - جيدُ الحفظ - جيدُ الفطنة ذكياً - حسنُ العبارة - محبٌ للتعليم والاستفادة سهلُ القبول لها - غير شرهٍ على الأكل والشرب والمتكوح ، متجنباً بالطبع للخب - كبيرُ النفس محباً للكرامة - ثم يكونُ الدرهمُ والدينارُ وسائرُ أراض الدنيا ميتةً عنه - ثم يكونُ بالطبع محباً للعدل وأعله وبغضاً للجور والقلم وأهلها . يعطي النصف (الانصاف والعدل) من (نفسه ومن) أعله ومن غيره وبحسبِ عليه - عدلاً (معتدلاً) غير صعب القياد - قويُّ العزيمة جسوراً مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس .

هذه هي الصفات التي يتطلبها القاراني في الرئيس الأصل للمدينة الفاضلة العظمى الذي هو الامام ، والذي هو في الوقت نفسه حكيمٌ (فيلسوف) ونبي . وهذا الرئيس وأمثاله هم الذين يتفتحون الشرائع للمدينة التي يتولونها ويتوالون فيها . ولا شك في أن هذه الصفات الاثني عشرة تجتمع في رجل واحد على الأقل . هو الذي أوجدت المدينة من أجله . ذلك لأن هذه الصفات بطبيعتها لا تجتمع إلا في الواحد بعد الواحد وفي الأقل من الناس . من أجل ذلك يبدو أن القاراني كان مضطراً إلى أن يقلل رئيساً أصيلاً للمدينة الفاضلة فيه من الصفات المشروطة عددٌ دون الاثني عشر . سببُ صفاتٍ أو خمسٍ على الأقل .

الرئيس الثاني

فإذا لم يكن في المدينة من يجتمع فيه مثل هذه الصفات القليلة أقيم فيها

رئيس" ثانٍ يتخلف الأول في إدارة المدينة لا في وضع التشريع لها (كما
 يختلف الخلفاء الراشدون رسول الله في مناصبه السياسي الديني لا في
 منصبه الديني النبوي). أما في التشريع فيسير الرئيس القائم (أو الثاني) حسب
 الشرائع والسُنن التي كان الرئيس الأول وأمثاله قد وضعوها للمدينة ، إذا
 كانوا قد أثبتوها ، أي سنّوها .

هذا الرئيس القائم (الثاني) يجب أن يكون فيه من مبادئه وصيابه
 ستُ شرائط قد تربي عليها . ونحن نلاحظ أن هذه الصفات الست صفات
 فرعية غايتها أن تقوم مقام صفات الرئيس الاصيل (الأول) في الحياة
 السياسية للمدينة . فالرئيس الثاني يجب أن يكون : حكيماً - عالماً حافظاً
 للشرائع والسُنن - ثم أن يكون له جودة استنباط لقروح من التشريع لم
 يحفظ مثلها عن السلف . وأن يسلك في استنباطه هو مسلك الأئمة الأولين
 (الذين وضعوا الشرائع) - (أن يكون بعيد النظر عتافاً لما يمكن أن يحدث
 في المستقبل لكيلا تؤخذ المدينة على حين غرة من أهلها) - أن يكون قادراً
 على إرشاد أهل المدينة الى وجوه استعمال الشرائع التي وضعها الأولون ووجوه
 تلك التي استنبطها هو - أن يكون شجاعاً عازماً بالمرور الحرب وقادراً على
 مباشرة الحرب .

تعدد الرؤساء

فإذا لم يوجد رئيس" ثانٍ واحد" يجمع الشروط الستة جاز أن يكون
 في المدينة الفاضلة رئيسان أو ثلاثة أو ستة (يجمع فيهم هذه الشروط) ،
 على أن يكون واحد منهم على الأقل حكيماً .

هلاله المدينة الفاضلة (انظر انضمامها)

فإذا فُقدت الحكمة من صفات الشخص القائم بأمر المدينة الفاضلة ،

أو من صفات الأشخاص القائمين بأمرها ، بتقييد المدينة الفاضلة بلا ملك .
وكان القائم بأمر هذه المدينة ملكاً بالاسم ، وكان علينا أن نبحث عن شخص
حكيم نفسه إلى القائم بأمر المدينة . فإذا لم نجد مثل هذا الشخص تعرضت
المدينة للهلاك ثم هلكت .

ملوك المدينة الفاضلة

وملوك المدينة الفاضلة الذين يتولون في الأزمنة المختلفة واحداً بعد
واحد ، سواء أكانوا في مدينة واحدة أو في مدن متعددة . متعاصرة أو
غير متعاصرة ، فإنهم كلهم واحدة ، أو كأهم ملك واحد يبقى الزمان
كله . إن هؤلاء الملوك قد كتبوا في العقل وفي التخيل . وبما أن الكمال
واحد فيهم فإنهم لا يختلفون في شيء .

مضادات المدينة الفاضلة

المدينة الفاضلة كائن طبيعي ، كجسم الإنسان أو كالعالم . وهي مبنية
على نظام معين لا يتخيل ولا يتبدل . ولرئيس المدينة الفاضلة شروط إذا
لم تتوفر فلا يكون هناك رئيس ثم لا يكون هناك مدينة فاضلة .

أما المضادات للمدينة الفاضلة فهي مجتمعات تضاد المدينة الفاضلة في
نظامها وفي صفات الذين يعيشون فيها ويتولونها . وأهل المدن المضادة
للمدينة الفاضلة يعتقدون أن كل شيء في العالم يمكن أن يكون مختلفاً عما
نألفه اليوم ، حتى الثلاثة مكررة ثلاث مرات يمكن أن تعطينا عدداً غير
التسعة .

أما الذي جعل الأمور على ما هي عليه اليوم فأحد ثلاثة أمور :

أ) بالاتفاق (كلنا وجدنا بلا قصد أو غاية) ،

ب) أو لأن فاعلاً من خارج هذا العالم أرادها أن تكون على ما هي عليه فعلاً .

ج) لو بالتوهم ، أي أننا نحن قد جعلنا في أوهامنا أن الحق والصدق هو هذا الذي نراه الآن ، وإن كل ما نعتقهُ اليومَ ونُدركهُ أنه الحقُ يمكن أن يكون ضدّه وتقيضهُ هو الحقُ .

أنواع المدن المضادة

المدن المضادة للمدينة الفاضلة أربعة أنواعٍ أساسيةٍ : الجاهلةُ والقاسيةُ والمبدّلةُ والفضالةُ .

(١) أما المدينة الجاهلة (ويقال : الجاهلية) فهي التي لم يتعرف أهلها السعادة ، بل ظنّوا أن الخير إنما هو في اللذات البدنية وأن الشقاء هو آفاتُ البدن . والمدينة الجاهلة في الحقيقة أعمُّ جامعٍ لعددٍ من المدن التي تجهل حقيقة السعادة وتميل إلى الأوجعِ المختلفة من السعادة الظاهرة . من هذه المدن الفرعية :

— المدينةُ الضرورية التي يقصدُ أهلها أن يتلوا الحاجاتِ البدنيةَ الضرورية من المأكل والملبس والسكن .

— المدينة البدالة (التجارية) التي يقصد أهلها جمع ثروة ويجعلون الثروة غايةً من الحياة ثم لا ينظرون بها نظراً صحيحاً .

— مدينة الخيصة . الشقوة ، ومتقصّدُ أهلها التمتع بالطعام والشراب واللذات البدنية المتعلقة بحسّهم وغياهم والميل إلى الفزك والتعب .

— مدينة الكرامة (الوجاعة) التي يقصد أهلها أن يكونوا مشهورين محمّدين بين الأمم وعند أنفسهم .

— مدينة التقلب ، ومتكسِّدُهم التسلُّطُ على غيرهم ، ولذَهمُ محصورة في ذلك .

— المدينة الجماعية (الإباحية) التي يريد أهلها أن يعيشوا على هواهم يفعلون ما يريدون .

وكلُّ مملِكٍ من ملوك هذه المدن يجعل همَّه التسلُّطُ على أهل مدينته لئلاَّ هو الخطَّ الأوفرُّ من الغاياتِ التي يسعى إليها أهل مدينته .

(٢) المدينة الفاسقةُ وهي التي يَعْرِفُ أهلُها الآراءَ الفاضلةَ ، ولكنهم يَسْتَلْكُون مَسَلَّكَ أَهْلِ الْمَدِينِ الْبَاحَةِ .

(٣) المدينة المبدَّنةُ ، وهي التي كانت فاضلةً ثم تبدَّلت .

(٤) المدينة الضالَّةُ ، وهي التي تعتقد أن السعادة تكونُ بعد الموت . ثم تعتقدُ آراءَ فاسدةً في الله (أنه يتجلَّسُ على عرش . مثلاً) وفي العقول الثواني (أنهم ملائكة) . وهم لم يَنصَبُوا إلى أن تلك الأمورُ الماورائية التي جاءت في الدين يجب أن تُفْهَمَ على أنها تمثيلاتٌ وتشبيهات فقط . ويكون رئيسُها الأولُ بمن أوهم أنه أوحى إليه من غير أن يكونَ قد أوحى إليه . ويكون قد استعملَ في ذلك (في فهم ذلك لأتباعه) التمثيلاتِ والمخادعات والغرورَ .

وملوكُ هذه المدنِ مُضَادُّونَ لملوكِ المدنِ الفاضلةِ . وأهل هذه المدنِ مُضَادُّونَ أيضاً لأهلِ المدنِ الفاضلةِ (لا اختلافَ الفريقين في الاعتقادِ والفهمِ لحقائقِ الأمورِ .

التفوس بعد الموت

يجعل القاراني التفوس بعد الموت ثلاثَ أحوالٍ : الخلودَ في النعيم —

والخلود في الشقاء - والحلاك (الانحلال والعدم) .

(١) الخلود في النعيم لنفوس أهل المدن القاضلة :

إذا مات جماعة من أهل المدينة القاضلة وتحلّصت نفوسهم من أبدانها اجتمعت تلك النفوس سعيدة بما كانت قد اكتسبت في حياتها الدنيا من الآراء الصحيحة الصائبة . ثم يلحق هؤلاء أمثالهم وينضمون إليهم . ويبدو أن هذه النفوس لا تولف اجتماعاً واحداً بل اجتماعات متعددة بتعدد صناعات أصحاب تلك النفوس في الدنيا . من أجل ذلك تتفاضل تلك الاجتماعات في السعادة من ثلاثة وجوه :

أ - بحسب عدد أفرادها .

ب - بتفاضل صناعات أصحابها في الدنيا .

ج - بتفاضل أفرادها في صناعاتهم في الدنيا .

فأفضل الاجتماعات اذن هي الأكبر عدد من النفوس المجتمعة من أهل أشرف الصناعات في الدنيا ومن أكثرهم براعة في تلك الصناعة .

(٢) الخلود في العذاب لأهل المدن الفاسقة :

أهل المدينة الفاسقة يعرطون الآراء القاضلة ولكن يعملون أعمال أهل المدينة البهالة فتكتسب نفوسهم هيات فسادية رديئة . فتفترن هياتهم الرديئة الأخيرة هياتهم القاضلة الأولى . وتضاد الهيات الأولى الهيات الأخيرة فيحدث للنفس من ذلك أذى عظيم ، ثم تضاد الهيات الأخيرة الهيات الأولى فيحدث للنفس من ذلك أيضاً أذى جديد . ويجمع الأذى على النفس فيكثر عذابها .

وفي الحياة الدنيا لا يشعر أهل المدينة الفاسقة بهذا العذاب لأن الحواس

تكون مشغولة بالالتفاف بمحسوساتها . ولكن إذا تخلّصت النفس من الجسد لم يتبقّ ما يشغل النفس من نضاد تلك الحيات المختلفة فتشعر النفس حينئذٍ بالعذاب وتبقى الدهر كله في أذى عظيم .

(٣) هلاك نفوس أهل المدينة الجاهلة والفضالة والمبدلة :

إن نفوس أهل المدينة الجاهلة لا يعلمون شيئاً من آراء أهل المدينة الفاضلة . ولذلك لا يرسم في نفوسهم شيء من المقولات . وتكون نفوسهم حينئذٍ لا فضل لها على أجسادهم ولا فرق بين نفوسهم وأجسادهم . وهكذا تتجلى نفوس هؤلاء مع انحلال أجسادهم وتصبح كلها إلى العدم .

وكذلك شأن أهل المدينة الفضالة والمبدلة . أما ملك المدينة الفضالة وملك المدينة المبدلة فلائهما يتعرفان الآراء الفاضلة التي بدلاها قوميهما أو أضلّا قوميهما عنها ، فإن نفسيهما تخلدان في العذاب مع نفوس أهل المدن الفاسقة .

أما إذا تسلط ملك من المدينة الفاسقة أو الفضالة أو المبدلة على جماعة من أهل المدينة الفاضلة ثم قهرهم على أن يفعلوا أفعال أهل المدينة الجاهلة . فإن عملهم الذي قهروا عليه - والذي لم يعتقدوا به - لا يمكن أن يكسب نفوسهم هيئة رديئة . من أجل ذلك لا تضرهم هذه الأفعال ولا تعذب بها نفوسهم بعد الموت .

لقد ومقارنه

استقى الفارابي نظرياته السياسية من البيئة الإسلامية وما كان فيها من الدّواكر والدّويّلات في القرن الرابع للهجرة : فالخلافة العباسية كانت مدينة فاضلة كبرى (كبيرة) . والدولة البويهية كانت مدينة فاضلة وسطى .

والدولة الحميدانية كانت مدينة فاضلة صغرى . والدولة القاطمية والدولة السامانية والدولة الإخشيدية مثلاً كانت من مُضاداتِ الخلافة العباسية فالدولة البويهية فالدولة الحميدانية .

واسمى القارابي بعض آرائه من التاريخ السياسي للعراق القديم قبل حتمورابي حينما كان في العراق دولة عامة لم يمنع وجودها وجود مدن مستقلة ، وحينما كان رئيس المدينة (ملكها) يعتقد أنه يحكم المدينة باسم إله من الآلهة . وأن على جميع أهل المدينة أن يتخضعوا . وصفات الرئيس التي أفرجها القارابي لرئيس المدينة الفاضلة موجودة في النظام السياسي الذي تخيلته الحركيون (راجع القهرست ١١١) وموجودة بنقشها عند إخوان الصفا (راجع رسائل إخوان الصفا ٤ : ٢٧ ، ١٨٢-١٨٦) ^(١).

ويبدو أن القارابي قد استقى « الفكرة » العامة للمدينة الفاضلة من أفلاطون . ومع أن في جمهورية أفلاطون أربعة أشكال من المدن مخالفة للمدينة الكاملة ، فإن مضادات المدينة الفاضلة عند القارابي ثلثة الصلة بمدن أفلاطون . أن المدرك الأساسي في هذه المدن عند أفلاطون مدرك اجتماعي ، بينما هو عند القارابي مدرك مائورائي عقلي .

ونرى القارابي في « إقرار » المدن المضادة غير الفاضلة وقبولها في المجتمع — على أنها دول واقعة — تحتل أهلها الراغبين بشكل الحكم فيها وبما فيها من الجهل أو الفساد — أقرب إلى أرسطو منه إلى أفلاطون .

وبحسن إلى أن تشير هنا إلى أن المدن الناقصة (وهي أيضاً غير فاضلة) غير المدن المضادة

(١) راجع أيضاً ما ذكره أفلاطون (نوم ، ص ١١-١٢) .

ابن سينا

وُلِدَ أَبُو عَلِيٍّ الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سينا سَنَةَ ٣٧٠ هـ (٩٨٠ م) في أَفْشَنَةَ إِحْدَى قُرَى بُخَارَى وَنَشَأَ فِي بَيْتِ ثَرَوَةٍ وَجَاهٍ ، فَقَدْ كَانَ وَالِدُهُ وَالِيًا عَلَى أَفْشَنَةَ ، ثُمَّ انْتَقَلَ إِلَى بُخَارَى .

بَدَأَ ابْنُ سينا تَعَلُّمَ الْعُلُومِ الْعَقْلِيَّةِ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ النَّاخِلِيِّ الْمُتَفَكِّيفِ فَدَرَّسَ عَلَيْهِ أَيْسَافُوجِي وَالْمَنْطِقَ وَهَنْدَسَةَ إِقْلِيدِسَ وَكِتَابَ الْمُجِيسْطِي فِي الْحَلَكِ لِابْنِ بَطْلَيْمُوسَ . كَمَا قَرَأَ شَيْئًا مِنَ الطِّيبِ عَلَى أَبِي سَهْلٍ عَيْسَى ابْنِ يَحْيَى الْخُرَجَانِي (ت ٤٠٠ هـ - ١٠٠٩ م) .

وَبَرَعَ ابْنُ سينا فِي الطِّيبِ وَعَالِجِ نَادِيًا لَا تَكْتَسِبُ ، وَاخْتَلَفَ إِلَيْهِ الْأَطِبَّاءُ يَدْرُسُونَ عَلَيْهِ وَيَسْئِلُونَهُ . ثُمَّ أَخَذَ يَنْتَقِلُ فِي الْبِلَادِ فَيَسْتَوَلِّي الْوُزَرَائِمَ وَيُدَبِّرُ التَّوَعَامَاتِ ، وَلَمْ يَغْفُرْ فِي أَثْنَاءِ ذَلِكَ كُلِّهِ عَنِ الْمُطَالَعَةِ وَالتَّالِيفِ .

وَكَانَ ابْنُ سينا مُسْرِفًا فِي قُوَّاهِ يَنْتَهِكُ جِسْمَهُ . أَصَابَهُ قَوْلُنُجْ (إِمْسَاكَ شَدِيدٌ) كَانَ يُلْدَاوِي مِنْهُ فَقَسَهُ بِنَفْسِهِ . وَلَكِنَّهُ لَمْ يَكُنْ يُحَافِظُ عَلَى صِحَّتِهِ . فَكَانَ يَرَى وَيَنْتَكِسُ حَتَّى تُؤَوَّقِي أَخْبَرَ أَمَّا ثَرَا يَعْلِيكِهِ فِي هَمْدَانَ (٤٢٨ هـ =

١٠٣٧ م) وعُمره ثمان وعشرون سنة .

عناصر شخصيته ومكانته وآثاره

تقومُ عبقريةُ ابنِ سينا على ذكائه القادر ودماجه السياسي ولباقة الاجتماعيه ، ثم إنه كان متعددَ نواحي الشخصية : فيلسوفاً معَ الخاصة ، دينياً تقيّاً مع العامة . مندفعاً مع هواء في حياته الخاصة .

وابن سينا طبيبٌ في المقام الأول ، وعالمٌ طبعي في المقام الثاني ، ثم هو فيلسوفٌ . وقد عرّف ابن سينا الفلسفةَ الخالصةَ من طريق الفارابي ، ولكنه توسّع فيها فزاعقَ الفارابي ، وهو بحسبِ منظمِ الفلسفةِ والعلم في الإسلام كما كان أرسطو في اليونان . ودونَ ابن سينا المنطقَ تدويناً واضحاً وافياً ، في الشعر والنثر ، حتى استحقَّ لقبَ المعلم الثالث . وكذلك عرّف بلقبِ الشيخ الرئيس لمكانته في علم الطب وفي التشبيب .

وكان ابن سينا بارعاً في الرياضيات وفي علم الفلك وعلم الموسيقى . وكانت له مقدرةٌ في العلوم الطبيعية وملاحظاتٌ صحيحةٌ قبيحة . ولم يفتضِ أحدٌ من فلاسفة الإسلام في موضوع النفس مثلاً ما أفاض ابن سينا ، إلا أن فلسفته عموماً لا تزال تنوء بشيء من الجدل الكلامي . كما أنه قليلٌ أشياء على أنها لأرسطو وهي ليست لأرسطو .

كُتِبَ ابن سينا كثيرةً متنوعةً للموضوعات . منها :

— كتاب القانون في الطب .

— الشفاء : دائرة معارفٍ فلسفية (المنطق والطبيعات والرياضيات والالهيّات) وهو أكبر كتبه الفلسفية حجماً .

— النجاة : مختصر الشفاء وفيه ثلاثة أنواع من الفلسفة (المنطق والطبيعات والالهيّات) وهو يَفْصِلُ الشفاء من حيث الشمول والوضوح والأسلوب .

— نِسْجُ رسائلَ : مجموعُ رسائلَ فيه (١) الطبيعيات . فيما يتعلق بالأجسام خاصة ، (٢) في الأجرام العلوية . (٣) القوى الإنسانية وإدراكاتها فيما يتعلق بالحواس والعقل ، (٤) الحدود ، أي تعريفات بعض الألفاظ الواردة في الفلسفة ، (٥) تقسيم الحكمة وفروعها . (٦) إثبات النبوة ، (٧) معاني الحروف المجازية ، وهي رسالة رمزية في موضوعها . (٨) في العهد ، وهي رسالة في تهذيب النفس ، (٩) في علم الاخلاق .

— رسائل ابن سينا : وهناك مجموعٌ آخرٌ فيه رسالة حي بن يقظان (وهي قصة خيالية لرجل من بيت المقدس يسبح في الأرض ويبحث في عجائب البلاد وعجائب ما فيها) . ورسالة الطير ، ورسالة الإشارات والتنبيهات . ورسالة العشق . ورسالة القدر .

— مختلفات : ولابن سينا قصيدة في المنطق . ورسائل في المنطق ، وقصيدة في النفس مطبوعة في مجموع اسمه « منطق المشرقيين » (اليونان).

مجموع فلسفته

لم يُقْبَلْ ابنُ سينا نفسه بمذهبٍ فلسفيٍّ واحدٍ . بل كان مُتَحَفِّزاً أخذ من الأقدمين : من أفلاطون وأرسطو خاصة ، ثم وقف مستأثلاً أمام المذهب الإسكندراني . وأخذ أكثرَ ما قاله الفارابي .

المنطق ونظرية المعرفة

يعتبر ابن سينا المنطق مدخلاً ضرورياً إلى الفلسفة لأولئك الذين ليس لهم ميل صحيح إلى الفلسفة ، أو لا يستطيعون التفكير بالسليقة تفكيراً صحيحاً ؛ أما الذين يستطيعون ذلك فيمكنهم أن يستغنوا عن المنطق كما أن البكوي القح مستغنى عن علم النحو بما فيه من السليقة التي تعصمه من اللحن.

والمتنطق عند ابن سينا مجرد من المادة . وهو الآلة العاصمة للذهن من الخطأ فيما تصوره وتصدق به ، والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطائه أسبابه ونتيج سبيله . وهو يقول :

(أ) إن معرفة علم ما يساعد على اكتساب علوم أخرى . فالرجل الذي يتقن الرياضيات يهون عليه تعلم علم الفلك .

(ب) إن وضع الحدود (التعريفات) للأشياء يقتضي دقة ومعرفة بمجهر هذه الأشياء وماهياتها . فمن الخطأ أن نقول مثلاً إن السيف حديدية تقطع ، وإن الكرسي خشبٌ يُجلس عليه ، لأننا بذلك نكون قد نظرنا إلى ناحية واحدة من السيف والكرسي . وأمثال هذه الأقوال إنما هي « شروح ناقصة » لا « حدود صحيحة » . وكذلك قولنا : الشمس كوكب بطلع نهراً ، فهذا حد ناقص . ما دام الوقت لا يسمى نهراً إلا إذا طلعت فيه الشمس . ويرى ابن سينا أننا إذا أردنا أن نضع حداً لشيء ما فيلزمنا أن تأتي في التعريف على ذاته وجنسه وفصله وماهيته حتى لا ينصرف اللفظ إلى غير ما يقصده واضع التعريف .

(ج) والمعرفة — أو الإدراك — تكون من طريق الحواس . والحواس نوعان ظاهرة وباطنة . فالحواس الظاهرة خمس (السمع والبصر والشم والذوق واللمس) ولكل حاسة منها عضو ظاهر تعمل به ، فالبصر يكون بالعين والسمع بالأذن الخ . ثم هناك الحس المشترك ولا عضو ظاهراً له ، وإنما هو نتيجة اشتراك الحواس الخمس . « لولا الحس المشترك ما كنا إذا أحسنا بلون العسل لنصاراً (أي من طريق البصر) حكمنا بحلاوته ، وإن لم نحس حلاوته ، فعلاً » .

وهناك قوة في الباطن تُدرك من الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحس .

مثل القوة التي في قشاة والتي تدرك من الذهب معنى (من العداوة والخوف)
لا يدركه الحس "أولا بوجه الحس" . فان الحس " ليس يؤدي إلا الشكل"
واللون .

ثم إن " هنالك أيضاً سبيلاً آخر للمعرفة وهو " إدراك المعقولات " .
فإن إدراك المعقولات شيء للنفس بذاتها من دون آلة " . أي ان النفس
(العاقلة) تستطيع أن تدرك أشياء بغير توسط الحواس الخمس وبغير توسط
قوة من الباطن .

الحس مرتبة بين التفكير والإشراق

تكون المعرفة العقلية بالفكرة أو بالحدث :

الفكرة هي حركة للنفس (فعل ظاهر وجهد واع) تستعين النفس
عليها بالتفكير ثم تعتمد في ذلك على معارفها السابقة المخزونة في الذاكرة .
وعند التفكير ينتقل الانسان المفكر من حد الى حد (من تعريف الى
تعريف . ومن قياس الى قياس . ومن رأي الى رأي) قبل أن يطمئن الى
حكم في أمر من الأمور .

أما الحدث فهو معرفة مطلقة مباشرة . وذلك أن يتمثل الانسان في ذهنه
الحدث الاوسط (الحكم العام) على أمر دفعةً ومرةً واحدة) . والحدث
نفسه نوعان : إما ان يكون حقيق طلب وشوق . ولكن من غير حركة
(أن يكون للانسان رغبة في معرفة أمر من غير أن يتطلبه بالادلة) . فاذا
عرف ذلك فيكون قد عرفه بحس ظاهر . أما اذا عرف ذلك الأمر من غير
اشتياق وطلب (من غير أن يشعر بالرغبة في معرفته) فذلك هو الحدث
باطلاق .

وقريب من ذلك الإشراق . ويرى ابن سينا الاشراق كما يلي :

ان الروح الانسانية كمرآةٍ والعقلُ النظري (الإحاطة بالعلوم المختلفة) كصيقالها . والمعتقدات ترسم في النفس من الفيض الإلهي كما ترسم الأشياء في المرآة الضعيفة . والناس متفاوتون في هذا الاستعداد لإشراق المعتقدات عليهم : فمنهم من يكون مؤيداً النفس بشدة الصفاء قويّ الحسّس واضح الكشف فلا يحتاج الى كبير عناء في الاتصال بالعقل الفعال فقرأه كأنه يتعرّف كل شيء من نفسه وكان فيه روحاً قديمة لا يتشكّلها شأنٌ عن شأن ، ولا يستغرق الحسّ الظاهرُ حِسَّتها الباطن . ومنهم من يكون عامياً ضعيفاً اذا مالت نفسه الى الظاهر غابت عن الباطن . وتتوزعه الحواس : يتلذّذ سمعه على بصره او بصره على سمعه . ويتشكّل الخوف عن الرغبة وتُصدّه الفكرة عن التذكر ، والتذكر يصدّه عن الفكرة .

فالحكمة الشرقية ، عند ابن سينا ، هي ادراك حقائق العالم من طريق الارادة والعقل . وسبيل ذلك ان يقصد الانسان الى ان تتسع معرفته بالوجود ويعظم اختباره حتى يصبح له حدّس قوي فيعرف حقائق العلم وعلى المظاهر المتعددة بأدنى تأمل . ويريد ابن سينا أن يفرق بين الحكمة الشرقية وبين التصوف حينما يقول : « وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالإنحاد » .

والخير الأول (الله) بذاته ظاهر متجلٍ لجميع الموجودات ، ولو كان ذاته محتجباً عن جميع الموجودات بذاته غير متجلٍ لها لما عُرِف . ولأجل تصور بعض الثنوات (الآتسية) عن قبول تجلّيه بحجب . فبالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين . والحجاب هو القصور والضعف والتقص . وليس تجلّيه إلا حقيقة ذاته .

العلم الطبيعي

العلم الطبيعي عند ابن سينا علم نظري موضوعه الاجسام الموصوفة

بأنواع الحركة والكون . والموجودات الطبيعية كلها أجسام متشكلة . والجسم يتشكل من امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة (النجاة ١٥٩) . وكل جسم يحتاج الى غلاء بتخيذ فيه مكاناً طبيعياً . ولكن الغلاء نفسه ليس شيئاً موجوداً . وكذلك العدم ليس شيئاً موجوداً . وإنما هو مندرج ذهني نتخبه في مقابل الوجود . ان وجود السيف مثلاً هو صورة السيف المصنوعة في حديد ماء . وعدم السيف هو فقدان صورة السيف من تلك الحديدية نفسها . وجميع الاجسام الموجودة بالفعل متناهية . وكذلك الاعداد الموجودة فعلاً (مهما كانت كبيرة) قائما متناهية . الا أن العدد نفسه غير متناه (فحين نستطيع أن نزيد على كل عدد . أي نجعل اليه عدداً آخر . بلا نهاية) .

وابن سينا لا يزال يؤمن مع عدد من فلاسفة اليونان ، ومنهم أرسطو ، بأن الاجسام تتألف من العناصر الاربعة التي يستحيل بعضها الى بعض (يصبح الماء هواء . والهواء ناراً . الخ) ، ولكنه يرى أيضاً أن كليات هذه العناصر (الرطوبة . الحرارة ، البرودة . اليوسة) لا توجد صيرفاً خالصة في الواقع . ثم هو ينكر صناعة الكيمياء لأن لكل متعدين جوهرأ خاصاً به لا يتقلب الى سواء .

في العلم الإلهي (الإلهيات)

ابن سينا اقرب في الالهيات الى ارسطو منه الى أفلاطون . إلا أن نظره الى الله أقل مادية من نظر الفارابي الى الله .

أ - الله الواحد وصلته بالوجود :

ان الله تعالى ليس مبدأ لوجود معلول دون وجود معلول (أي ليس سبباً لوجود بعض الموجودات فقط) . بل هو سبب للوجود المعلوم كله :

إنه سبب الوجود بمجموعه .

ب - واجب الوجود ويمكن الوجود :

بين رجال الدين وبين الفلاسفة خلاف في هذين المتريكين :

في الدين : واجب الوجود هو الله وحده .

يمكن الوجود كل شيء (غير الله) سواء أكان ذلك

الشيء موجوداً فعلاً ، أو لم يكن قد وُجِدَ بعدُ .

ان الدين يرى أن الموجودات كلها ممكنة الوجود . لأن الله تعالى كان

بإمكانه ألا يوجد لها لو أراد ، ثم ان بإمكانه أن يُعلمها بعدُ أن أصبحت

موجودة .

في الفلسفة : واجب الوجود بنفسه هو الله (كما يقول الدين) .

واجب الوجود بالله هو مجموع العالم (بمادته وصورته) .

واجب الوجود بغيره هو كل شيء موجود في عالمنا فعلاً

(ان الآين واجب الوجود بآييه ، والطاولة واجبة الوجود

بالتنجار ، والسيف واجب الوجود بالحداد) .

يمكن الوجود هو كل شيء لم يوجد بعد (كالتناس

الذين سيولدون ، والطاولات التي لم تُصنع بعد ، فاذا

صنعت تلك الطاولات أصبحت واجبة الوجود) .

تفصيل الكلام على واجب الوجود

إن الله واجب الوجود بنفسه (ليس لوجوده علة خارجية عنه -

سبب خارج عنه) و واجب الوجود لذاته (ليس لوجوده غاية خارجية

عنه) . ودليل ذلك يفتهم من السياق التالي :

لا شك في أن "ها هنا موجوداً" (هنا هذا العالم الذي نعيش فيه) .
 هذا الموجود (العالم) إما أن يكون قد وُجد بنفسه أو بعلة سبقتة .
 ولكن هذا العالم ليس واحداً (في نوعه) . بل هو مُتَكَثِّرٌ
 متعدد الوجوه . ونحن نرى جوانب منه تُفَسِّدُ (تُتَعَدِّمُ صُورُهَا)
 وتكون (تُظْهِرُ فِيهَا صُوراً جَدِيدَةً) . فهو من هذه الناحية مُسَكِّنٌ
 الوجود (لأننا نجد فيه صوراً تكون أو تُوجد بعد أن لم تكن) .
 فإذا كان هذا العالم مُسَكِّنٌ الوجود . فلا بد له إذن من مُوجِدٍ .
 من علة لوجوده سابقة عليه . هذه العلة التي أوجدت هذا العالم
 (من غير أن تكون محتاجة إلى موجد يُوجِدُهَا) هي الواجب الوجود
 بنفسه (الله) .

إما إذا نحن افترضنا أن هذه العلة ليست العلة الموجودة بنفسها ،
 بل كان لها علة سابقة عليها ، ثم كان تلك العلة السابقة علة أخرى
 أسبق ... فلا يجوز أن نسير العِلَلُ على هذا المِنْتَوَالِ إلى ما لا نهاية
 له ، بل يتجيب أن تتوقف هذه العِلَلُ عند علة أولى قديمة . ليس
 لها علة سابقة عليها ، فتكون تلك العلة القُصْوَى — في الطرف البعيد
 من سلسلة العِلَلِ المُتَعاقِبَةِ رُجُوعاً — هي العلة الأولى (الله) .

ثم إن واجب الوجود تام في ذاته . موجود كله وبجميع جهاته
 مُتَعَدُّ الأَرْكَانِ : ليس فيه جانب أو جزء لم يُوجد بعد ، ولا هو محتاج
 إلى شيء من خارج حتى يتكتمل . من أجل ذلك ليست له صفات
 تُضاف إلى ذاته حتى تزيد أفعاله ولُغْوَتاً لم تكن فيه) : ليس له
 إرادة (لأن الإرادة تنشأ من رغبة المريد في الحصول على ما يَنْقُصُهُ
 أصلاً أو يحتاج هو إليه استيفاءً) . ولا له علم (لأن العلم يتحصيل

العالم على أن يشعر بالكائنات الحادثات شعوراً لم يكن له من قبل ، فكأنه قد اكتسب شيئاً لم يكن له من قبل) ، ولا له سمع أو بصر (لأن السمع والبصر يُفيدان السامع والبصر أشياء لم تكن فيه من قبل) . من أجل ذلك ، كان كل ما يمكن أن يوجد في الواجب الوجود - في الله - موجوداً فيه منذ الأزل تماماً كاملاً .

ثم إن واجب الوجود (الله) واحد بالعدد فرد في ذاته وحيد في نوعه لا شريك له يشركه أو يشبهه في شيء من وجوده وذاته وتامه ، ولا هو يشبه أحداً من خلقه في شيء . فكل ما لواجب الوجود مخصوص بواجب الوجود وحده دون سواه .

ولو فرضنا جداً أن هنالك ذاتين أو ثلاث ذات أو أكثر ، لتوجب أن تكون هذه الذات المتعددة متفقة (في كل شيء) أو مختلفة (في شيء أو في عدد من الأشياء) . فإذا كانت متفقة في كل شيء ، كان بينهما منطبقاً على بعض الطيفاً تماماً من جميع جهاتها فكانت بذلك واحدة في العدد والنوع والوجود . وأما إذا كانت مختلفة في شيء أو في أكثر من شيء ، فتوجب أن يكون بعضها أتم من بعض ، فيكون الأتم الأكمل منها (التام الكامل باطلاً) هو الأول الواجب الوجود . فالأول الواجب الوجود - من هذا الوجه - هو أيضاً واحد بالعدد فرد في ذاته وحيد في نوعه .

والواجب الوجود بذاته (الله) هو علته هذا الوجود الممكن (خالق هذا العالم الكائن) ومحركه الأول . ثم هو عالم به وبكل ما فيه علماً أزلياً لأنه سبب وجوده : بمعنى أن هذا العالم ، وكل ما في هذا العالم ، يتحرك بحسب القوانين التي جعلها الله في العالم

منذ الأزل لا تخيل في شيء ولا تختلف بين زمان وآخر ولا بين مكان وآخر، ولكن لا بمعنى أن ما يحدث في هذا العالم يؤثر في الواجب الوجود (في الله) - على نحو ما يؤثر فينا - فيجعله يشعر بالتبدل الذي حدث في العالم كما نشعر نحن بذلك .

بهذا التعليل يعلم الله الكلّيات ، أي المبادئ والقوانين التي يسير عليها هذا العالم (لأنه هو أوجدتها في هذا العالم) ثم يعلم الجزئيات أيضاً لأن الجزئيات (في هذا العالم الطبيعي) نتائج لازمة عن الكلّيات . وما دامت الجزئيات معلولة للكلّيات (مُسَبَّبة عنها) فيجب أن تكون معلومة للواجب الوجود (موجودة في علم الله) كالكلّيات (منذ الأزل) .

وبهذا التعليل أيضاً يمكن أن نفهم الإرادة (في الواجب الوجود) ، كما يمكن أن نفهم حدثاً من أسماء الله الحسنى .

العالم : قدمه وحدوله - والفيض

إن الله سبب وجود العالم ، فالعالم - إذن ، وبهذا المعنى - حادث (لأن كل موجود له سبب فإنه حادث) .

ولكن هذا العالم الحادث بالذات (بالسبب الذي له من ذات الله) قديم بالزمان (لأن الله علة وجود العالم أو سبب وجود العالم) . وبما أن العلة تُرجع المطول عنها مباشرة بلا تراخ في الزمن ، فيجب أن يكون كل مطول (كل مسبب) قديماً قديماً بعلة (كقديم مسببه) . وبهذا القياس وجب أن يكون العالم متصلاً بعلة قديماً قديماً : لم يكن بينه وبين الله موجود آخر .

والدليل على أن العالم قديم بالزمان ما يلي :

هذا العالم الذي نحن فيه :

إما أنه لم يَسْبِقْهُ وجودٌ ، وإما أن يكون قد سَبَقَهُ وجودٌ ،

فإن كان لم يَسْبِقْهُ وجودٌ فهو قديم بالزمان ،

وإن كان قد سَبَقَهُ وجودٌ ثم استمر ذلك الوجود إلى هذا الوجود

الذي نحن فيه (لأن الوجود لا يمكن أن يتعَدَمَ) ، فذلك الوجود

(السابق) جزء من الوجود الذي نحن فيه . فالوجود الذي نحن فيه ،

إذن ، قديم (بالزمان) .

وليتعلّل هذا الوجود الحادث القديم تَبَتَّى ابن سينا نظرية الفيض :

إن الله تعالى (وُسْطى ابن سينا أيضاً : الواجب الوجود بنفسه ،

الخير الأول ، الأول في الوجود ، الموجود الأول ، الحق الأول ، العلة

الأولى) واحدٌ ، وهو عقل متَّحَضٌ - ليس صورة ولا مادة ولا

جِسْماً - فيجب أن يتَعَقَّلَ ذاته (يعلم أنه موجود) . وبما أن ذاته

مبدأ لِنِظام الخير في الوجود (سبب الوجود) ، فهو يتَعَقَّلُ هذا النظام

ويعقل كيف يمكن هذا النظام (كيف يوجد) . وبذلك يتَحَصَّلُ

وجود الكل (وجود هذا العالم بكتلته : بمجموعه) بِحَسَبِ ما

عَقَلَهُ تماماً . إذ ليس في ذلك ما يمنع أن يصدُرَ هذا الوجود عنه ، ولا

أن يكره هو ذلك . ثم إن الله الواحد القديم القادر العالم الحكيم الخواد يجب

أن تظهر قدرته وعلمه وحكمته وجُودُهُ . وبما أن الله أيضاً هو العلة

الأولى ، فلا بُدَّ من أن يكون تحت معلول عنه (وإلا لما كان حلة) .

- من أجل ذلك صدر عن الأول (قاض منه) عقل واحد بالعدد

(لأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد) . وبما أن هذا العقل قد قاض عن

الله فانه يشبه الله من جانب ؛ ولكنه يخالف الله من جانب آخر ، لأنه معقول عن الله ومتأخر عنه بالذات ، ولذلك كان صورة لا في علة .
 ان الله سبب وجود العالم ، فالعالم يحدث (لأن له علة سابقة عليه) .
 ولكنه في الوقت نفسه قديم لأنه فاض عن الله منذ الأزل .

النفس وأقواها

لم يهتم أحد من فلاسفة الاسلام بالنفس كاهن سينا ، ومع أن أكثر آرائه فيها أرسطوطاليسية ، فان له آراء وتعليقات يخالف بها أرسطو ، تأثراً بالذهب الاسكتلاني أو هرباً من مخالفة الاسلام .

أ) حدة النفس (تعريفها) - ينظر ابن سينا إلى النفس الإنسانية من جانبين : من جانب يشترك فيه الإنسان مع الحيوان والنبات ، ويكون تعريف النفس من هذا الجانب أنها « كمالٌ للجسم طبعيٌّ آليٌّ ذي حياة بالقوة » . أما الجانب الآخر الذي يشترك الإنسان فيه مع الملائكة فتعرف النفس فيه أنها « جوهرٌ هو كمالٌ للجسم مُحَرَّكٌ له (أي أن الجوهر محرك للجسم) بالاعتبار عن مبدأٍ نُطْقِيٍّ (عقليٍّ) بالقوة (في النفس الإنسانية) أو بالفعل (النفس الكلية الملكية) . ويقال لهذا الجانب من النفس : النفسُ الكُلِّيَّةُ ونفسُ الكلِّ والعقلُ الكُلِّيُّ وعقلُ الكلِّ » .
 والنفس « صورةُ الجسم » تمكِّنُ الجسمَ الذي هي فيه من الظهور بظهوره المخصوص به ومن القيام بأعماله الخاصة به . إن السيف مثلاً : حديدٌ مسنونةٌ تقطعُ ، فحديدته هي جسمه (الماديُّ) ، وحديدته (الناتجةُ من أنه مسنونٌ والتي يقطعُ بها) هي صورته الروحانية أو نفسه . وكذلك الإنسان لا يسمى انساناً بالأجزاء التي فيه من العناصر الأربعة . بل بعقله الذي به يفكر .

ب) مصدر النفس واتصالها بالبدن - يرى ابن سينا مع الوسطو أن النفس ليس لها وجود سابق على وجود بدنها ؛ بل كلما حدث بدن صالح للحياة حدثت له نفس خاصة به ، ويكون البدن الحادث مملكة تلك النفس وأنها . والنفس لا يمكن أن تأتي من شيء مادي كالجسم ، لأنها مخالفة للجسم ، فلم يجد ابن سينا بداً من أن يجعلها متصلة بالنفس في ثانيا ترتيب العقول . والمختار عند ابن سينا أن تكون النفوس متعددة بعدد الأبدان التي تولد في الأرض . ثم هو لا يؤمن بالتناسخ .

ولكن كيف تتقبل الأجسام النفوس ؟ إذا امتزجت مقادير من العناصر الأربعة امتزاجاً فيه اعتدال وتكافؤ ، نشأ من هذا الامتزاج أجسام مستعدة لقبول نفوسها الخاصة بها . وكلما كان الامتزاج أكثر اعتدالاً كان الجسم الناتج منه أرقى ، فتقبل من أجل ذلك نفساً ألطف . إن الأجسام الكثيفة (الناتجة من امتزاجات قليلة الاعتدال . كالخجارة والحديد وماء البحر) تقبل نفوساً كثيفة نسميها « الطبيعة » . ونفوس النبات على هذا القياس ألطف من نفوس الجماد ، ونفوس الحيوان البهيम ألطف من نفوس النبات . وبما أن جسم الإنسان أحسن اعتدالاً من أجسام الحيوان البهيم والنبات والجماد ، فإنه يقبل نفساً ألطف من نفوسها كلها . فالنفس النفس بالجسم هو استعداد في كل جسم لتقبل نفس مكافئة في اعتدالها لاعتدال ذلك الجسم .

ج) إثبات النفس - لإثبات النفس (إقامة الدليل على وجودها فيما) طريقان : طريق الحدس وطريق النظر العقلي .

أما طريق النظر العقلي (أو دليل التفكير) فأخذه ابن سينا من ادراك المعقولات : يرى ابن سينا أن للإنسان ادراكاً للمعقولات لا يتأتى من طريق

الحواس التي لها أعضاء ظاهرة في البدن . من أجل ذلك يجب أن تكون تلك العقولات مدركة بقوة مخالفة لبدن وزائدة عليه . وهي غير الحواس التي لها أعضاء ظاهرة في البدن ، تلك هي النفس !

أما طريق الهندس فقال فيه ابن سينا إن الانسان يدرك دائماً أنه موجود ، وأنه هو ، وأن وجوده متصل . ثم يأتي على ذلك بثلاثة براهين .

فالبرهان الاول يقوم على استمرار الحياة العقلية فينا : إن الجسد يتغير (يمرض بالظلمة ويهزل بالمرض ، أو يبطل بعض أعضائه) . أما إدراك الانسان (شعوره ببقائه وتذكره لما مضى من عمره ومعرفته بالمحسوسات والعقولات) فلا يتغير بذلك . فهذا دليل على أن الذات (النفس العاقلة) متغيرة لبدن وأجزائه الظاهرة والباطنة . فبينا شيء إذن غير الجسد : ذلك هو النفس .

والبرهان الثاني والثالث يقومان على الموازنة بين المعرفة من طريق الحواس والمعرفة من غير طريق الحواس : حينما يفقد الانسان عضواً من أعضائه يبطل الحس المتعلق بذلك العضو (ففقدان الأذن أو تكلفتها يؤدي إلى بطلان السمع ، وفقدان الفرج يؤدي إلى بطلان تناول الانسان للأشياء بالطريق المألوفة) . ولكن ذاته (نفسه العاقلة) لا تتأثر في معارفها بشيء من ذلك . حتى إن الانسان حينما يقول : سمعت بأذني أو نظرت بعيني أو مشيت برجلي ، فاعلم يعني أنه هو ذاته الذي فعل كل ذلك . والعين كانت في الحقيقة آلة للرؤية ولم تكن المتفعة بالرؤية ، أما المقصود بالمنفعة من الرؤية فكان ذات الانسان . ولذلك يقول الانسان دائماً : أنا ، رأيت ، أنا ، سمعت ، أنا ، مشيت . فهذا المدرك المنطوي في قوله : أنا ، هو الشخص على الحقيقة ، وهو مخالف

لجسمه وللحواس المتصلة بأعضائه من جسمه .

ويلحق بالبرهان الثاني خاصة أن الإنسان قد يفكر أو يفعل ، وهو في أثناء ذلك كله غافل عن أعضاء بدنه وحواسه (حتى إنه قد يكون مستغرقاً في تفهم قضية ثم ينادي بأسمه بصوت مرتفع من قريب فلا يسمع) . ولكنه لا يفكر عما هو بسبيله من التفكير . فهذا أيضاً دليل على أن نفسه غير بدنه وغير حواسه المتصلة ببدنه .

وهناك برهان آخر عند ابن سينا مبني على أن الإنسان يقل يشعر بوجوده ولو لم تكن حواسه الظاهرة تنسّ شيئاً . قال : لو أن إنساناً خلق دُفعة واحدة وكاملاً ثم جُحب بصره أيضاً ، وكان يتهوّى هوياً لا تلاقي فيه أعضاؤه ولا تناس ، ولا كان تحت هواء في الفضاء يصدم جسمه (أو كان في الفضاء هواء ولكن لا يكفي لأن يصدم جسمه صدمةً يُحسّ به) ، فإن هذا الإنسان الهاوي في الفضاء يقلّ متشياً لذاته ومُدركاً أنه موجود .

(د) مائية النفس (ماهيتها) وروحانيتها :

إننا إذا سأنا : ما النفس أو ما هي النفس ؛ فأننا لا نستطيع ؛ مهما كان الجواب الذي نُجيب به مفصلاً ، أن نعرف مائية النفس أو ماهيتها على وجه المحض ، وإن كنا مُدركين أن هذه النفس موجودة فينا . ومع ذلك فإن النفس الموجودة فينا يجب أن تكون - بما بدأ لنا بما تقدم - جوهرًا (بسيطاً روحانياً مفارقاً) .

إن النفس جوهرٌ . أي ليست جسماً . والجوهر بسيط (غير قابل للكون والفساد . ولا متكثر ولا متألف من أشياء ، بل قائم بنفسه : لا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر) . وهو روحاني : ليس مادياً ولا له تعلق بمادة . ثم هو مفارق (جوهر : قائم بنفسه غير محتاج في قيامه إلى مادة ؛

وهو موجودٌ فعلاً مستغلٌ عن البدن . فالنفسُ إذْ جَوَّهَرُ رُوحانيٌّ يُحْيِي
البدنَ الماديَّ ويُحَرِّكُهُ . ولكنّه لا يتأثّر بالجسم المادي ولا يُصِيبُهُ ما
يُصيبُ الجسمَ ، فإنّ النفسَ تَبْقَى بعدَ موتِ البدنِ .

ولابن سينا على أنّ النفسَ جوهرٌ رُوحانيٌّ عَالِمٌ لِلْحَوَاسِ التي لها
أعضاءٌ ظاهرةٌ في البدنِ براهين^(١) منها :

— ان ادراكنا للمعقولات (لصور المجردة) التي لا تدرك بالحواس
أصلاً (أسماء المعاني : الشرف ، الخور ، النبوة ، جميع الأعداد وتفريقها
الخ) يدل على أنّنا أدركناها بشيء من جنسها وليس بحواسنا (لأن حواسنا
لا تدرك إلا المحسوسات الماديّة) ، فيجب أن نكون قد أدركناها بنفسنا ؛
ولذلك كانت نفسنا روحانية مثل تلك المعقولات التي أدركناها .

— ان الحواس تدرك أشياء قليلة (معدودات محدودة) وموجودة في نطاق
معين) ، بينما نحن ندرك بالنفس معقولات لا تحصر لها ولا حدود لها : اننا
نُحَسِّسُ جِبِلًّا صغيراً أو جزءاً من جبل أو عدداً معيناً من النجوم . ولكننا
ندرك بالنفس مدى البحر وعظم الجبل وعدد النجوم الذي لا يحصى .

— ان الحواس لا تدرك إلا صُوَرِ الموجودات الحاضرة . بينما النفس
تُحَفِظُ صور الأشياء بعد أن تذهب تلك الأشياء عن حواسنا . فمحلّ هذه
الصور المعقولة إذن ، بعد غيابها عن الحواس ، ليس في عضو معين .

— ان حواسنا الخمس تضعف عادة اذا ضَعُفَتْ أعضاؤها بالمرض أو

(١) يحسن أن نلاحظ أنّ البراهين التي أقامها ابن سينا على أنّ النفس موجودة تصلح لبرهان على
أنها روحانية ؛ كما أنّ البراهين التي أقامها على أنّ النفس روحانية تصلح أيضاً لبرهان
على أنها موجودة .

المرض (فالسمع يتخيف إذا تعرّضت الأذن لعاعة ، والبصر يتكبل عادة بالتعب أو المرض أو مع التقدم في السن) . أما الأدواء بالنفس (الناطقة . أي بالعقل) فلا يضعف ضرورة مع المرض أو الحرمان . بل وربما زاد وقوي .

مصور النفس

لما قيل ابن سينا أن تكون النفس مخالقة للبدن . وأنها لا تهلك بهلاكه . اضطررنا إلى أن يوجد لها مكاناً وحالاً بعد أن يهلك البدن . ويبدو أنه قد تسلى في أول الأمر بنظم قصيدته العينية التي جمع فيها رأيي أفلاطون إلى رأيي أفلاطون في هبوط النفس . ثم أشار إلى اتصالها بجسد . وتقومها من الجسد ثم اطمئنانها مع الأيام إليه . ثم وصف ابن سينا فرح النفس إذا غارقت البدن .

ثم يشاهد ابن سينا عن الحكمة من ذلك كله ويظهر الشك من الغاية التي هبطت النفس من أجلها أو أهبطت إلى الجسد (حتى تعرف أحوال العالم المادي) . ثم يؤكد لنا أن ما يمكن أن تعرفه النفس من الأمور الأرضية . إذا اتصلت بالجسد . قليل جداً . بل هو لا شيء . إذا نسينا عمر الإنسان - وهو المدة التي تنضجها النفس الماطلة في الأرض - إلى عمر الأرض :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورفاء ذات تعزّي وتحتع .
محجوبة عن كل منقطة عارف . وهي التي سمرت ولم تتربح .
وصلت على كثره إليك . وربما كثرته فراقك وهي ذات تضج .
أنفت وما أنفت . فلما وصلت ألفت مجاورة الخراب البلتع .
وأظنها تسيت عهداً بالحصى ومتأزلاً بفراقها لم تنفع .
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها في ميم مركزها بذات الأجرع .

عليقت بها ثاءُ الثقل فأصبحت
تبكي . وقد نسبت عهوداً بالحيى .
وكُتِلَ ساجدةً على الدين السني
إذا عالها الشرك^(١) الكثيف وصدتها
حتى إذا قُربَ السير إلى الحيى
سجعت . وقد كُشف الغطاء فأبصرت
وأخذت مخالصةً لكل مخلّف
وبَدَتْ تغرّد فوق ذروة شاهق .

بين المعالم والطلول الخضع^(٢) ،
بدماع رثي وكنا القلج .
دَوَسَتْ بشكّوار الرياح الأربع
فقصّ عن الأوج الفسح المربع .
ودنا الرحيل إلى القضاء الأوج ،
ما ليس بدُرك بالعيون المُجسّع .
عنها حليف الشرب غير مُشيع^(٣) .
والعلم يرفع كل من لم يرفع .

* * *

فلأني شيء أغرقت من شامخ
إن كان أرسلها الله لحكمة
فهبطها إن كان غربة لازم
وكعود عالمة بكل عفة في
وهي التي قطع الزمان طريقها
فكانها برق نال بالحيى

سام إلى حفر الغضيق الأوج ؟
طويت عن القطر الباب الأوج ،
لتكون سامة لسا لم تسع .
العالمين ، فخيرتها لم يرفع
حتى لقد غرقت بغير المطلق .
ثم انطوى ، فكانه لم يلمع !

وبعد . لماذا يحدث لنفس إذا هي فارقت الجسد ؟

إن ابن سينا لا يؤمن بمعاد النفوس والأجسام على ما ذكرته الأديان ،
ولكنه يعتقد أن النفوس وحدها تبقى بعد موت البدن في نعيم أو شقاء روحانيين .

(١) داء هبوطها ، مع مركزها ، له الثقل (أول حرف في هذه الكلمات : دلالة على أول اتصال النفس بالبدن) .

(٢) الشرك = القفس ، رمز إلى الجسد .

(٣) لبدن . غير مشيع : غير مودع (لا يرحل عن الأرض) .

وكلما زاد علم النفس بالوجود في أثناء حياتها الدنيوية كانت سعادتها بعد مفارقة البدن أعظم وأسمى .

وحال النفس من السعادة والشقاء ، بعد موت الجسد ، يفهم عند ابن سينا من طريقين مختلفين :

أ - قال ابن سينا مخاطباً القارئ : « يجب أن تعلم أن المعاد (القيامة وحشر الأجساد) مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة (عنه) ... وقد بسطت الشريعة الحقة التي أنالها بها نبينا المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي يحسب البدن .. »

ب - ويتابع ابن سينا خطابه : « ومنه (أي من المعاد) ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة (أيضاً) ، وهو السعادة والشقاوة الثابتان للاتصاف ، وإن كانت الأوهام منا تقتصر عن تصورهما .. والحكماء الأليون رغبهم في إصابة هذه السعادة (النفسانية) اعظم من رغبهم في إصابة السعادة البدنية » .

من هنا نعرف ان ابن سينا يرى ان الشريعة وضعت المعاد بدنياً ونفسياً معاً . وإما الفلاسفة (وهو فيهم) فلا يعتقدون الا بالمعاد النفساني . ويرى هو ان السعادة الحقيقية التي تصير اليها النفس في معادها يفهم على الوجه التالي :

« ان النفس الناطقة (العاقلة) كما لها الخاص⁴ بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة⁵ الكل و (صورة) النظام العقول في الكل والخير الفاضل في الكل . مبتدئاً من مبدأ الكل سالكاً إلى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة . نوعاً من التعلق . بالأبدان ثم الأجسام العلوية ببيتاتها وقواها . ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله ، شاهداً لما هو الحسن المطلق والخير

المطلق والجمال الحق ومتحداً به .

هذا التعريف يدل على أن المادة عند ابن سينا ليس معاداً شخصياً فردياً .
ولكنه معاد كليّ مطلق للنفس الكلية بما هي نفس . أو بكلمة أوضح : أن
المادة عند ابن سينا ليس « اجتماع الناس » في جنة أو نار (بالمعنى الديني) ولكنّه
« اتحاد النفوس الجزئية » بعد أن تفرق أبدانها في عالم واحد هو هذا النظام
الشامل الذي يسيطر على جميع الكائنات .

ويصف ابن سينا شقاء النفوس التي كان أصحابها يعتقدون ، وهم في
الدنيا ، بنعم جسماني في الآخرة فيقول :

إن الساذجين البله الذين لم تنهذب قواهم العقلية ولم يعرفوا العلوم ، بل
اكتفوا بأن يعتقدوا أن النفس إذا فارقها بدنّها صارت إلى حال من السعادة
الجسمانية . فإن هذه النفوس تشوق بعد الموت إلى ما تنخله ثم لا تجد شيئاً
منه ، فيكون ذلك لها عذاباً أبدياً .

وأما الذين نهضت نفوسهم تهذيباً عقلياً محدوداً . فإنهم إذا ماتت أبدانهم
كانوا على علم بأن هناك سعادة لامة مطلقة . ولكن تهذيبهم القليل في الدنيا لا
يمكنهم ، بعد الموت ، من أن يحيطوا بتلك السعادة فيحصل لهم شقاء ناشئ
من أنهم يشوّفون إلى أمر يعرفون بوجوده ولكنهم مقصرون ، لنقص تهذيبهم
الأول . عن البلوغ إليه ، فيكون شقاؤهم على مقدار تقصيرهم في البلوغ
إلى ما يشتهون أن يبلغوا إليه .

أبو العلاء المعري

وكيد أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد المعري في معرفة النعمان ، في شمالي الشام ، في ٢٨ ربيع الأول من سنة ٣٦٣ (٢٦ - ١٢ - ٩٧٣ م) . ولما بلغ ثلاث سنوات ونصف سنة أصيب بالجدري فذهبت يئسرى عينه وغشي الفنى يافى ، وقبل أن يتم السادسة فقدت بصره جملة .

نشأ أبو العلاء المعري في المرة وأخذ عن أبيه شيئاً من اللغة والنحو والأدب . ثم أخذ الحديث خاصة عن تلميذ من أهل منهم أبوه وجدته وأخوه وجدته .

ودخل أبو العلاء وهو لا يزال حدثاً الى حلب فقرأ الادب والنحو على عدد من أهل العلم فيها . ثم قرأ على بعض مشاهير المعرفة كثيراً من العلوم الدينية والعربية .

رجع أبو العلاء من حلب الى المرة سنة ٣٨٤ هـ (٩٩٤ م) وانصرف الى المطالعة والتكسب بالشعر . ثم ترك التكسب وقصّر شيعته على مراسلة إخوانه من الأدباء وعلى رثاء عدد من أقاربه . ثم على القول في أغراض

وَجَدَانِيَّةً يَتَحَتَّى .

ويظهر لنا ان حياة أبي العلاء في المرة لم تكن مترفة برؤسهم وتجاهة
أعليه وثروة أبيه وثروة أمه . إذ أن تهنيتك الثروتين كانتا في طريق بغداد .
وخلل عبء الحياة على عائق أبي العلاء خفيفاً حتى توفي أبوه (٣٩٥ هـ =
١٠٠٤ م) .

وضاقت الدنيا بأبي العلاء في المرة مادياً ونفسانياً فزار بغداد استزادة
للعلم ونكسباً للمال . ومنح أن المعري لقي في بغداد إكراماً كثيراً . فقد لقي
أيضاً ما ساءه :

جرى ذِكْرُ المتنبي في مجلس الشريف المرتضى ، أصي الشريف
الرضي ، فتفتتته المرتضى وجعل يتفتتج عيوبه بغضيه إياه وتعصبه عليه .
وكان أبو العلاء يتعصب للمتنبي ويرحم أنه أشعر المحدثين ، فقال للمرتضى :
لو لم يكن المتنبي إلا قوله : « لك ، يا منازل » ، في القلوب منازل » ا
لكفاء فضلاً . فغضب المرتضى وأمر بالمعري فأخرج من المجلس سحياً
برجله . ثم قال المرتضى لجلسائه : ألدون أي شيء أراد الأحمى بذلك
هذه القصيدة ، مع أن لأبي الطيب ما هو أجود منها ؟ لأنه أراد قوله في
هذه القصيدة :

وإذا أتتكَ مَكْدَمِي من فافسر
فهني الشهادة لي بأني كامل
تركه المعري ببغداد في العنصر الأخير من رمضان سنة ٤٠٠
(أواخر نيسان ١٠١٠) عائلاً إلى المرة . فلما حل بالمرة عرفت بأن
أمه قد ماتت فاضجع لموتها واستقر في نفسه بعد ما غور من الدنيا جديد ،
فاحتزل في بيته وانقطع إلى الدرس والتدريس ، ثم انقطع عن أكل
اللحمان وسائر ما يخرج من الحيوان كاللبن والبيض والعسل ،

وسمى نفسه ، كما يذكر أكثر العلماء المؤرخين ومُحدّثيهم ، رَهِينَ
 الْحَبِيشِينَ (البيت والعمى) ؛ ولكنه كان في الحقيقة رَهِينَ المحابس الثلاثة :
 أراني في الثلاثة من سُجُورِي ؛ فلا تسألُ عن النِّبَأِ النِّبِيتِ (١) :
 لفَقْدِي ناظِرِي ، ولزُومِ بَيْتِي . وكونِ التفسير في الجسد الحبيث .

وقضى المعريّ النصفَ الثاني من حياته بالمعرة في « تسبيح لله وتحميده »
 — كما يقولُ هو عن نفسه — وفي التأليف والتدريس . و يبدو لنا أن نقشته
 لم يكن من ظفَرٍ فَحَسْبُ ، فإنّ الدنيا اقبلت عليه فيما بعدُ . ذكرَ الشاعرُ
 الفارسي والناحية الصَّلَوِيّ قاصرُ خسرو ، حينما مرّ بالمعرة سنة ٤٣٨ هـ . عن
 المعري أنّه رجلٌ ذو نفوذ عظيم في بلدته وذو لُحْيٍ . يُنْفِقُ على الفقراء
 والمُحَوِّزِينَ مَنَعٌ أنه يعيش عيشة الزهد والتشوّف . وفي المصادر العربية أيضاً
 كلامٌ كثيرٌ على أن المعري كان يحبُّ لقراءة المحتاجين مالاً وينفق على
 الطُّلّاب الذين كانوا يَتَوَسَّوْنَ للاستفادة من علمه .

وكذلك جرّدت بين المعري وبين أبي نصر بن أبي حيدرَ المعروف
 بداعي الدُّعَاة الفاطميين مُسَاجِلَاتٌ ومُطَارَحَاتٌ في رسائلٍ تبادلها حولَ
 تحريم المعري على نفسه الحيوان وكلّ ما يخرج من الحيوان . فقال المعري
 في أول الأمر إنه حرّم على نفسه أكل اللحم لفقره . فلما عرّض عليه داعي
 الدُّعَاة معونةً اعترف من قَبُولِهَا وقال لقد تركتُ ذلك رَأْفَةً بالحيوان .

والذي نعرّفهُ أن المعريّ حاسن في رسائله داعي الدُّعَاة كثيراً ، ذلك
 لأن الفاطميين كانوا قد استولوا على المعرة نفسها سنة ٤٣٩ هـ .
 وكان المعريّ قصيرَ القامة نحيفَ الجسم ضعيفاً مُشَوَّهَ الوجه بالحدّوثي .

(١) الحبيث النبيت : التبرير .

وقد أفتُعيدَ في أواخر أيامه ، ثم مَرَضَ مَرَضَ الموتِ ثلاثةَ أيام وتوفي يوم الجمعة في النصف الأول من ربيع الأول سنة ٤٤٩ (أوائل آذار ١٠٥٧) بالمدينة .

عناصر شخصيته وتشالومه

أساء الدهرُ إلى المعريّ بقسْدِ البصرِ وضعفِ الجسمِ وموتِ الأهلِ وفيلةِ المالِ ، بالإضافة إلى ما يجب أن يكونَ لغيرِ رجلٍ مثله . فلم يكنْ يدعُها أن تَرى في لزومياته قلقاً وتشاوماً ونقمةً ومرارةً وشكوىً وإن يتصرفَ المعريّ من كل شيء في الحياة إلى القَدِّ والتهكُّمِ من غير أن يقرحَ وجهاً من وجوه الإصلاح الاجتماعي . بل هو - على العكس من ذلك - قد نقّضَ يداه من كل إصلاحٍ ممكن وتسببَ القُصورَ والفضلالَ إلى من يحاول ذلك .

أ - أما عماء الباكرُ فقد حزَّ في نفسه . وإن كان يتظاهرُ أحياناً بقوله : أَحْمَدُ الله على العمى كما يتَحَمَّله غيري على البصر . وعَمَى المعريّ هو الذي خلق تشاومه .

ب - وكان المعري ضعيفَ الجسم ضليله ، فإذا أضفت ذلك إلى عماء استطعت أن تُعَلِّقَ زُهْدَه في الدنيا وإعراضه عن البشر وكُرْهه للمرأة بعضَ التعليل .

ج - ومنحَ الإيفان بأن أسيرة والد المعري وأسرة أمه كانتا من الأمس الوجهة الغنية في المرة وفي حلب ، فإن المعري نفسه كان فقيراً . ولكنَّ يبدو أن لقرأ من الفضلاء كانوا بَمَدُونَه بما لا يتفق منه على نفسه وعلى غيره . فحَسُنَتْ حاله في أواخر أيامه .

د- ويظهر ان المصائب ألحّتْ على أبي العلاء عموماً وخصوصاً . إن اضطراب الأحوال السياسية بعد ضمّتْ الدولة الحمّديّة عرض شماليّ سورية كلّهُ للغزواتِ حتّى شَعَرَتْ بِذلك المرأة نفسها فكثُرَتْ فيها القِيسَنَ وعمّ القزع . ومن المصائب التي عصّتْ المرءى موتُ أمه .

هـ- ومعَ وجاعة المرءى فقد لَقِيَ إسماءاتٍ مختلفةً في المرأة وفي بغداد ، تعرّض لها بسبب عاقته ، ثم إن ارتفاع مكانة المرءى خلقتْ له حسداً وخصوصاً أنهموه بالزندقة مرةً وبالإلحاد أخرى . ولا ريب في ان شدة انتقاده الحكامَ ورجالَ الدين والناسَ عامةً عَمِلَتْ على تحقير كُرمه شديد له ، وإن لم يستطع أحدٌ أن يناله صراحةً بأذى .

•

الى جانب هذه العناصر السلبية تجدُ عناصرَ إيجابيةً تُرَفِّدُها خصائصُ فنيةٌ بارعةٌ تجعل من المرءى أديباً مفكراً وحكيماً حسن التعبير . لقد كان واسع الاطلاع قديراً في الموازنة والنقد ، جريئاً في ابداء رأيه مع التكهن المرأحياناً . غير أنه كان قويم السبيل في الحياة حَسَنَ الاخلاقِ صحيح التقوى ، مع أنه كان قليل الاحتفال بما توضح عليه عوامُ الناس في تقواهم لأنهم كانوا يقتلون في ذلك غيرهم من غير أن يكلّفوا أنفسهم عناء التفكير في شيءٍ مهمّا كان التفكير فيه سيئاً .

ولقد رُزق المرءى مقدرة لغوية لتسجّل في باب المعجزات ، مع العلم بأنه كان أعمى ، ومثالةً في الأسلوب وتصرفاً عجيباً في فنون البلاغة - وخصوصاً في لزوم ما لا يلزم - غير أن التكلف اليسير الذي اضطُرَّ اليه المرءى في تتبع وجوه البلاغة وتصيّد القوافي قد ألقى على شعره في القروميات شيئاً من الجفاف .

آثاره

للمعري خمسة آثار أدبية وفكرية ، هي :

(١) سقطُ الزند ، وهو ديوان شعر في المدايح والمراثي وفي عدد من الأغراض الوجدانية ، وفيه أيضاً الدِّرِّمَاتُ التي تُعَدُّ الطُّورَ الأوَّلَ من المزوميات .

(٢) ضُوءُ السقط على سقط الزند ، وهو شرحٌ لسقط الزند صنعه المعري بنفسه .

(٣) مجموعُ رسائلٍ في أغراضٍ شتى . هذا المجموع مهم لمعرفة حياته المعري وتجلّاه عدد من الجوانب في اتجاهه الفكري .

(٤) رسالة الغفران - رسالةٌ كتبها أبو العلاء جواباً على رسالة وردته من صديق له هو أبو الحسن عليّ بن منصور المعروف بابن القارح (ت ٤٢٣ هـ - ١٠٣٠ م) . وهو حليّ الأصيل ومن أئمة الأدب ، وكان يتحامل على بعض الأدباء والشعراء ويرى أنهم ببعض ما قالوا أو فعلوا ، من أعمال بعض الفروض الدينية أو شرب الخمر وقول الفزل ، صاثرون إلى جهنم .

ولقد كتب أبو العلاء « رسالة الغفران » على لسان ابن القارح ليبين للناس سعة صفوة الله ولينذّرهم على أن كثيرين من شعراء الإسلام والجاهلية أيضاً ممن يظنّ بعضُ الفقهاء وبعضُ المعتنقين أنهم من أهل النار ، يمكن أن يكونوا من أهل الجنة وأن يكونوا قد قالوا النجاة من النار إما بإيمان بالله أو بعمل صالح أو بنية طيبة ، يقطع النظر عما اشتهروا به في حياتهم أو عما رامهم به الناس من الكفر أو الزندقة أو ترك أداء فروض الدين . وفي ثانياً فلك يتقد المعري آراء بعض العلماء والأدباء والفقهاء في الشعر والأدب وفي الانحياز الدينية ، وهو يفعل ذلك كلّّه بنهكم سرّاً وبشيء من المرح

يفترضه ذلك التهمك . بخلاف ما عرّفنا في القروميات .
 وتمّح أن في رسالة الفخران عدداً من الجوانب الفكرية ، فإن الأسلوب
 الأدبي والاتجاه اللغوي غالبان عليها .

(٥) - القروميات - أو لزوم ما لا يلزم ، ديوان شعر نظمته المعري في
 حرّكه بعد سنة ٤٠٠ هـ (١٠٠٩ م) . وطواه على جميع آرائه الفلسفية
 والاجتماعية ثم رتبّه على القوافي .

هذا الديوان اتخذ اسمه من نوع قوافيه :

للشاعر المعري أن يبيّن كلّ قصيدة من قصائده على حرف رويّ
 واحد ، قال المعري في سقط الرند :

ألا في سبيل المجد ما أنا قاصِلٌ عفافٌ وإقدام وحزم وفاتلٌ .
 تُعدّ ذقوني عند قومٍ كثيرةٌ ، ولا ذنب لي إلا العِلّ والفاحل .

فالمعري قد بنى هذه القصيدة على اللام المضموّة ، ولا يكرّمه أن
 يفعل أكثر من ذلك . ولكنه في القروميات أكرّم نفسه أن يأتي في القافية
 بأكثر من حرف روي واحد . كقوله مثلاً :

دعاكم إلى خير الأمور حمداً ، وليس العوائ في القنا كالسواغل :
 حلّاكم على تعظيم من خلق الضحى وشهّب الدجى من طالعات وأغل .
 وألزمكم ما ليس يُعجز حملُه أنا الضعف من فرض له ونواغل .

إن المعري قد ألزم (أي أكرّم نفسه) في قوافي هذه المقطوعة حرفي روي
 هما الفاء واللام .

فإذا نحن حاولنا ترتيب القروميات المعري بحسب الزمن الذي نظمت فيه (١)

(١) راجع حكمكم للقرّة المؤقتة ، الطبعة الأولى : بيروت ، ١٩٤٤ ، ص ٢٤ وما بعدها ؛
 طبعة الثانية ١٩٤٨ ص ٤٣ وما بعدها ؛ أهرام المعري (أعلام الفكر المعري) ،
 بيروت ، ١٩٩٠ ، ص ٥٠ وما بعدها .

استفدنا أمرين : دراسة التطور في آراء المعري ثم نقى التناقض الذي يزعمه
نفر من الدارسين للروميات .

أحكيم أم فيلسوف ؟

نسبني المعري فيلسوفاً على التوسع ، كما نُسبني سقراطاً نفسه
فيلسوفاً وكما نسب كثيرين من المفكرين في العصور الوسطى في الغرب
فلاسفة . غير أن الأصوب أن نُسبني "حكيم" المعرفة كما تقول سقراط
الحكيم .

نقد المعري أوجهاً من الفلسفة الإسلامية وكشف عن عيوب المجتمع
وكان واقعياً في تفاصيل كثيرة من نقده ، وإن كان متشائماً هداماً في كثير
مما جاء به . غير أنه أيضاً آمن بفهم الأخلاق في المجتمع برغم أنه كان
يؤمن بفساد الطبيعة البشرية من أصلها . وتوقف المعري من عالم ماوراء الطبيعة
موقف الشكاك : غير أنه آمن بالله وحده ثم أنكر كل ما عداه . ويكفي
المعري صلة بالفلسفة أنه دعا إلى اتباع العقل في كل أمر وجعله حكماً
حتى في ما لم تجر العادة في تحكيم العقل فيه .

اتجاهه الفكري والتشائم

ياخذ المعري بالتقييم الفكرية . فهو لا يحب أن يصرح بجميع آرائه
لاعتقاده أن ذلك مُضِرٌّ به ، فقد يناله شيء من العامة ومن بعض الخاصة .
والتصريح بكل شيء مُضِرٌّ بالعامة ، وبعض الخاصة أيضاً ، فإن الناس
يتعاشون بالوازع الاجتماعي (باعتقاد يحملهم على السلوك الحسن ويمنع
بعضهم من الاعتداء على بعض) . وكثيراً ما كان الوازع الاجتماعي مخالفاً
للحقيقة الفلسفية ، فإذا نحن صرحتنا بالحقيقة الفلسفية المتناقضة للوازع الاجتماعي

أفقدنا ذلك الوازع ولم نستطع أن نحصيل أولئك العامة على أن يدركوا تلك الحقيقة الفلسفية . وفي ذلك كله قول المعري :

أرائيك فليكنصر لي^(١) الله زلي بذاك ، وحين العالين رياء^(٢) !
 . قد نال غيراً في المعاشر ظاهراً من بات تحت لسانه هيسوما .
 . لحاها الله داراً ما تُدارى بمثل الميت في الحجج وقنصر^(٣) .
 إذا قلت المحال رفعت صوتي ، وإن قلت اليقين أظلت هسي !

هذه التفة كانت دليل التشاؤم في المعري . والتشاؤم ليس ، عند التحقيق ، من الفلسفة ، ولكنه بأس وقنوط من الحياة . ولا يقوم تشاؤم الرجل العادي عادةً أو تفأوله على أسس نظرية ولا على مذهب فلسفي ، ولكن على أحوال نفسانية عارضة في حياته العملية العامة والخاصة . (راجع الكلام على عناصر شخصيته) . ويكون الإنسان متأثراً ، في حاله من تشاؤم وتفاؤك ، بما يرافق حياته من فقر أو غنى ، ومن صحة أو سقام ، ومن نجاح أو عتية . ولیمزاج الإنسان اثر كبير في توجيهه نحو التشاؤم أو التفاؤك .

والتشاؤم يكثر في الفلسفة الشرقية والبوذية على الاخص . ويظهر في التصوف . والمعري متطرفة في تشاؤمه لا يرى من الحياة الا الناحية السوداء . ولو تعرضت له الناحية البيضاء لأعرض عنها . تأمل قوله :

عزفت سجايا الدهر : أما ضروره فنقد ، وأما غيره فعود .
 إذا كانت الدنيا كذلك فحلتها ولو أن كل الطالعات سحود^(٤) .

(١) داراً : دنيا . الميت : الكلب . القصر : القوس ، ويقصد به القمر .

(٢) الطالعات = الكواكب الطالعات . كان القدماء يعتقدون أن بعض الكواكب يدل على سعد يصيب الإنسان وأن بعضها الآخر يدل على نحس .

ويبلغُ تشاؤمُ المعري إلى أن يرى العقلَ والخيرَ والفضلَ في الناسِ
 فيعدُّ ذلكَ فيهمَ شذوذاً ويُصِغِرُ على أن الجهلَ والشرَّ والتقصُّرُ هو القاعدةُ
 السائدةُ حتى فيه هو نفسه :

إن ما زلتِ الناسَ أخلاقاً يُعاشُ بها ، فإنهم عند سوءِ الطبعِ أمثاءُ^(٢) ،
 لو كان كلُّ بني حواءَ بشيئهمي فيش ما ولدت في الخلقِ حواءُ !

وبينما يرى الناسُ أن الموتَ هو التشوُّمُ الأكبرُ الآثمُ يراه المعريُّ هو
 الراحةُ الصحيحةُ للميتِ والسعدُ الصحيحُ لأهلِ الميتِ ، من أجلِ ذلكَ
 وجبَ أن يكونَ الموتُ - في رأيِ المعري - مُناسبةً لتَهْنِئَةٍ لا لِنَعْرَبَةٍ :
 قضى اللهُ أن الأدميَّ مُعَذِّبٌ إلى أن يقولَ العالميونَ به : قضى ،
 ههنا "وَلَاةَ الْمَيِّتِ يَوْمَ وُفَايِهِ" : أصابوا ثرائاً واستراحَ الذي مضى !
 ومن التشاؤمِ يخرجُ المعريُّ إلى اللاماديةِ والشكِّ .

يرى المعريُّ أن ما هيأتِ الأمورُ عجيوبةً عن إدراكنا . ونحن لا
 نعرِفُ إلا مظاهرَ الأمورِ الطبيعيةِ (الماديةِ) . أما ما وراءَ تلكَ المظاهرِ
 الطبيعيةِ - كالنفسِ والخلودِ والثوابِ والعقابِ - فليسَ لنا عليه دليلٌ
 يُجيزُ لنا أن نُنشِئَ شيئاً من ذلكَ أو أن نُنقِيةً : إن الوصولَ إلى حقائقِ
 الأشياءِ غيرُ ممكنٍ :

أما اليقينُ فلا يقينَ ، وإنما أتصي اجتهدني أن أظنُّ واحداً ما .
 • سأكُفوني فأعيتني إجابتيكم . من ادعى أنه دارٍ فقد كُتِّبَها .
 • وللإنسانِ ظاهراً ما يراه . وليسَ عليه ما تخفى الغيوبُ !

(٢) ما زلتِ الناسَ : فضل بعضهم على بعضٍ . أمثاءُ (جمع سوء) سيئون ، شريرون . والقرينةُ
 في البيتِ تدلُّ على أن المعريُّ قصدَ بقوله "أمثاءُ" مساوونَ .

والشك خطوة وراء اللاأدوية .

في الشك الفلسفي لا تكفي بأن نقف مكتوفي الأيدي أمام ما لا دليل لنا على حقيقته أو على وجوده ، ثم لا يجوز لنا في مثل هذه الحال أن نجعل وجود الشيء محتملاً كحتماته ، أو صحيحة الأمر بمكته كحصاده . إذا كان العقل دليلنا في معرفة الأمور ، ثم لم يدُلنا عقلنا على وجود شيء ، فهذا الشيء ، بالإضافة إلينا ، غير موجود .

ومبدأ الشك (الفلسفي) هوّ الارتياح العام بصحة الأحكام المتعلقة بالأمور التي تقع وراء نطاق الاختبار الإنساني . ثم إننا لا نستطيع الأحكام في نطاق الاختبار الإنساني نفسه ، استنتاجاً عقلياً ، ولكننا نفرض ، من غير طريق العقل ، بالاعتقاد بها . فإذا كنا نعتقد ، مثلاً ، أن النار تُسخن الأشياء ، وأن الماء ينعش الكائنات الحية ، فما ذلك إلا لأن كل اعتقاد مخالف لهذا الاعتقاد ، الذي تعودناه وألفناه بعوامل غلظته ، يُكَلِّفنا عتاءً عظيماً من التفكير الشخصي . وهذا ما تصدّه المعري حينما قال :
في كل أمرك تقليدٌ رُخِيتَ به حتى مقالك : ربّي واحدٌ أحد .
واخيراً يرى المعري كل شيء في الحياة بخلاف ظاهره وديشك ، في كل شيء وينكر الحقائق كلها :

أني الدنيا ، لحاها الله ، حقٌ فيطلب في حنادسها يسرّج ؟
أرى الناس شرّ آمن زمانٍ حواهم ، فهل وجدتُ لعلّين حقائق ؟

ولكنّ المعري لا يريد أن يتركنا في هذا المضطرب :

يرى المعري أن حقائق الأمور المادوية ليست بلدي لتغير للناس ، فكل الناس أن يسلوكوا في حياتهم العملية سلوكاً نالماً لأنفسهم ولذين يعيشون معهم . وليس على الإنسان أن يتكلف تصنيف الناس تصنيفاً عقلياً يحيله

على أن يتكيف من كل صنف منهم موقفاً معيناً . علينا أن نشقّق المبحر والاعمى والصغير والكبير والمشارك لنا في الملة والمخالف لنا في الملة .
ومن تشاؤم المعري أخذ به الرائي القائل إن الطبيعة البشرية فاسدة من أصلها ، وأن لا فائدة من محاولة إصلاح البشر .

آراء المعري في القروميات

المعري في القروميات نوعان من الآراء : آراء الفلاسفة استعرضها فنقدتها أو قبلها ، ثم آراء أصيلة تعبر عن اتجاهه هو . أما الآراء التي استعرضها فقد أكرر معظمها إما فيها من التناقض . وهذا التناقض لا يتسببه المعري إلى الأشخاص فقط ، فتفاوتهم في العلم والاختلافهم في الميول ، بل إلى أن حقائق الأمور نفسها مجهولة لا سبيل إلى معرفتها كلها . ولذلك كان هذا التناقض أمراً لا بد منه .

اعتبرتني بأحاديث متناقضة
والروح أرضية في رأي طائفة .
فرايتني منك قول غير متفق .
وعند قوم تركتني في السموات .
تباين في الدين الخالف : فجاهد ،
وصاحب توحيد ، وأتخرّ مشرك .
أمور يكتبين على البرايا
كان العقل منها في عقال (١) !

هدى العقل

يعتقد المعري أن من اتبع عقله لم يتقبل ، هذا إذا كان له عقل ! أما إذا لم يكن له عقل فهو يميل أعماله بالتقليد ، أو يساق إليها كالعجذبات . ولم يكتب المعري بأن يحكم العقل في الأمور التي جرت العادة بتحكيمة فيها ، بل أراد أن يكون العقل حكماً في كل شيء . وتبرز هذه الدعوة

(١) مقال : رباط ، فيه (لا يستطيع العقل أن يفكر) .

إلى الاحتذاء بنور العقل والفكر في أكثر الأغراض التي تناولها المعري في لزومياته ، حتى في العبادات . وهو في كل ذلك يزعم شيئين الزهراء شديداً : التقليد والأخبار الروية ، ولذلك نراه يتكلم في كل خبر مرئوي أو كل عادة شائعة بميزان العقل ، وكثيراً ما خالف الأخبار والعادات في ميزان المعري :

كذب القن ، لا إمام سوى الله . له مشيراً في صبحه والمساء .
 هل صح قول من الحاشي فضلكه أم كل ذلك أباطيل واسمار ؟
 أما القول قالت أنه كذب ، والعقل غرس له بالصديق إثمار !
 وقد يعجب أحدهما فيقول : إن المعري يهاجم المعتزلة ، مع أنهم يفضلون العقل على النقل كما يفعل هو هنا . أجل إنه ليس معتزلاً وإن كان يرى رأيهم في تفضيل العقل على ما روي في الدين من أخبار ، وإنما هو يهاجم من المعتزلة أولئك الذين يفسحون أوقاتهم وأوقات غيرهم بالحدك العقيم . لا الذين يحلون العقل مرتبة سامية .

ولقد بالغ المعري فجعل العقل نبياً :

أيتها الغر ، إن خُصِصَتْ بعقل فاسألته فكل عقل نبي !
 فشاور العقل واترك غيره هدرأ فالعقل خير مشير ضمه النادي .
 فلا تقبكن ما يُخبرونك غيلة إذا لم يؤيد ما اتوكل به العقل .

قد يبدو لك أن هذا الأخذ الإيجابي بالعقل متافض لتشاوم المعري وشكته . وليس الأمر كذلك : إن المعري يرى في الوجود قواعد ثابتة ومثلاً علياً ويرى عناصر الخير واضحة وطريق الشر ظاهراً ثم يرى البشر يتصرفون عن الحق ولا يختارون الهدى جهلاً منهم في بعض الأحيان وتعتماداً في بعض الأحيان . من أجل ذلك كان المعري ينجب من البشر

وَضَلَّاهُمْ ثُمَّ يَتَحَمَّلُ عَلَيْهِمْ . نَحْذَرُ مِنَ الْأَدِلَّةِ عَلَى ذَلِكَ لِقَوْلِهِ :
وَأَهْلُ كُلِّ جَيْدَالٍ يُمْسِكُونَ بِهِ ، إِذَا رَأَوْا نَوْرَ حَقٍّ ظَاهِرٍ جَنَحُوا !!
وَمَعَ أَنَّ الْعَقْلَ يُوْجِبُ أَنْ يَكُونَ الْحَقُّ وَاحِدًا فَإِنَّ النَّاسَ مُتَفَرِّقُونَ
فِي السُّبُلِ الْمَخْتَلِفَةِ الْمُتَنَازِعَةِ ، وَكُلُّ فَرِيقٍ مِنْهُمْ يَرَى أَنَّهُ هُوَ وَحْدَهُ عَلَى
الْحَقِّ :

وَالْعَقْلُ يَتَعَجَّبُ ، وَالشَّرَائِعُ كُلُّهَا عَجَبَرٌ يَفْكَدُ لَمْ يَقِمْهُ قَائِسٌ :
مُتَمَنِّجُونَ وَمُسْلِمُونَ وَمُعْتَشِرُونَ مُتَفَتِّحُونَ وَهَائِدُونَ رَسَائِسُ ،
وَيَبُوتُ نَهْرَانِ شَرَارٌ تَعَبَّدَا وَمَسَاجِدُ مَمْسُورَةٌ وَكُنَائِسُ !
وَالنَّاسُ عِنْدَ الْمَعْرِئِيِّ يَتَرَكُونَ الْعَمَلَ بِالْحَقِّ عَمْدًا :
لَا يَدِينُونَ بِالْعُقُولِ ، وَلَكِنْ بِأَبَاطِيلِ زُخْرُفٍ كَذَبَوْهُ .

* * *

هَذِهِ الْكَلِمَةُ الَّتِي نَعَالِجُ هُنَا أُسَاسَ التَّفَكُّيرِ عِنْدَ الْمَعْرِئِيِّ لِبَدْوِ مَوْجِزَةٍ
جَيِّدَةٍ . أَنَّهُ فِي الْحَقِيقَةِ مَقْدَمَةٌ لِكُلِّ أَفْرَاضِ الْمَعْرِئِيِّ . إِنَّ جَمِيعَ الْمَوْضُوعَاتِ
عِنْدَ الْمَعْرِئِيِّ تَكَادُرُ تَكُونُ قَائِمَةً عَلَى الْمَوَازَنَةِ بَيْنَ مَا يُوْجِبُهُ الْعَقْلُ وَبَيْنَ مَا يَأْتِي
بِهِ النَّاسُ فِي حَيَاتِهِمْ . مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ لَمْ يُلْقُوا لِلْعَقْلِ بِالْأَلْفِ . فَالْعَقْلُ
عِنْدَ الْمَعْرِئِيِّ هُوَ الْمِيقَاسُ الَّذِي يَقِيسُ بِهِ الْأُمُورَ جَمِيعَهَا .

الإيمان والدين

الْمَعْرِئِيُّ وَطِيدُ الْإِيمَانِ بِاللهِ مُطْمَئِنٌّ إِلَى إِيْمَانِهِ . وَهُوَ لَا يَحْلُولُ أَنْ يَتَعَرَّفَ
اللهَ مِنْ طَرِيقِ عِلْمَاءِ الْكَلَامِ (بِالْجَيْدَالِ) بَلْ بِالِاتِّسَاحِ الرَّجْدَانِيِّ الْقَائِمِ عَلَى
أَنَّ وَجُودَ هَذَا الْعَالَمِ الْمُنْتَظَمِ يَقْتَضِي وَجُودَ صَاحِبِ حَكِيمٍ لَهُ .
وَالْإِيمَانُ هُوَ الثِّقَةُ بِاللهِ وَتَسْلِيمُ كُلِّ شَيْءٍ إِلَيْهِ وَالرِّضَا بِمَا يَصِيبُكَ فِي الْحَيَاةِ ،
ثُمَّ الْوَرَعَ :

اذا كنت باقه المهيم واتقيا
 . اذا آمن الانسان بالله فليكن
 . أثبت لي خالقاً حكيماً
 . خالق لا يشك فيه قديم
 . تعالى الله . كم ملك متعب
 أقبر بأن لي رباً قديراً
 فسلم اليه الأمر في اللفظ والنطق .
 لبيأ ولا يتخبط . بإيمانه كُفراً .
 ولت من معشر نفاق .

 بذلك بعد قصر عبق لتحديد .
 ولا ألفى بدائع به يتحد .

غير أن المعري لا يؤمن باللائكة والجن والشياطين والأقزام والعاليق
 ولا بالمعجزات ، ذلك لأنه في عصره الطويل لم يشعر بوجود هؤلاء ،
 ولأن العقل لا يتدل على وجودهم . إلا أن المعري لا ينكر أن يكون الله
 قادراً على أن يخلق أمثال هؤلاء :

قد عشت دهرأ طويلاً ما علمت به
 حياً بحس ينجي ولا ملكه
 والمعري سيء الرأي في الأنبياء فهو لا يرى سبباً بين السماء والأرض
 ولا صلة مادية بين الخالق والمخلوق . والشرائع عنده من صنع البشر . ومن
 الممكن أن يكون الرسل قد أرادوا خيراً البشرية بهذه الشرائع ، ولكن هذا
 الهدف لم يتحقق لأن البشر أنفسهم فاسدون لا يرجي صلاحهم . وبدلاً
 من أن يتصلح البشر بهذه الشرائع ويحتمعوا على الخير زاد فسادهم وتفرقوا
 شيعاً متبايدين متنازعين :

جاء النبي بحق كي يهد بكم ،
 . كم وعظ الواعظون ميتاً
 فانصرفوا والبلاء باق ،
 . ولا تحسب مقال الرسل حقاً .
 وكان الناس في عيش رغيد
 فهل أحس لكم طبع يتهدب ؟
 وقام في الأرض اليساء ،
 ولم يزل دارك البساء !
 ولكن قول زور سقروه ،
 فجاءوا بالمحال فكدره .

• إن الفرائع ألقت بيننا إحنا وأورثنا أفانين العداوات.

غير أن محمداً خيرُ الرسل والإسلامُ خيرُ الأديان ، ذلك لأن الإسلام لم يكتفِ الناسَ إلاً لغرضاً قليلاً بـ "سيرة" ، ثم حث على دفع الاجتماعي وعلى الزكاة خاصة .

دعاكم إلى خير الأمور محدّد : وليس العتوالي في الفتا كالسواطل^(١) .
 حداكم على تعظيم من خلق القضي حداكم على تعظيم من خلق القضي^(٢) ،
 والزمتكم ما ليس بمتجسّر حملته أفعال الضعيف من فرض له ونوافل^(٣) .
 وحث على تطهير جسم وملبس وحرّم عتوراً غيّلت ألباب شرربها^(٤) .
 ومن أفضل الأمور في الإسلام - من الناحية الدينية المحض ومن الناحية الاجتماعية أيضاً - الزكاة .

لقد رفق الذي أوصى أناساً بعشر في الزكاة ويصنف عشر.

موقف المعري من الدين

الدين عند المعري مدركان : المدرك العام "المطلّق" الذي هو نظام

- (١) الفتا جميع فتا : نسبة (رج) . الاعمال جميع عالية : أصل الرج (يكون فيه السنان : الحديدة التي يطحن بها) . الأسافل جميع سافلة : أسفل الرج . ويكون فيه الرج - يتم الرزق - حديدة في أسفل الرج تحفظه من التفت والتفجيع . - ليست بحسن الأمور التي دعاكم صيد صل الله عليه وسلم إلى فعلها كسائر الأمور التي تظلمونها .
- (٢) شهب القضي : نجوم الليل . من طالعات وأكل (غاية) .. الله خلق القضي (الصباح) وخلق الليل وما في الليل من نجوم آكلة (تطلع وتذهب) ومن نجوم طائلة (لا تذهب) .
- (٣) الفرض : ما يجب على المسلم . النوافل جميع لليلة : ما يستحسن عملها . ولكن لا يجب .
- (٤) الفتا : التفتان (أثم الانسان في عرفه) . النوافل جميع طائلة : البرقة من التفت .
- (٥) ألباب جميع لب (بمعنى اللام) : عقل . الشراب (بفتح الشين) : الذي يشربون المحرمات .

الحياة الاجتماعية العاقلة الخاتمة على حسن المعاشرة والأخلاق الحميدة
(وليس عند المعري فرق بين الدين والأخلاق) ، ثم المدرك الجزئي القاصر .

والمعري يرى في المدرك الأول نفعاً للناس وحاجة إليه في المجتمع كما
يرى فيه غاية نبيلة . يقول المعري :

الدين "إنصافك الأقوام كلهم" وأي دين لآبي الحق "إن وجباً"^(١)
والمرء "يُحَرِّبُهُ قَوْدُ" النفس "مُتَحَبِّةٌ" للخير ، وهو يقود العسكر "التجبا"^(٢) .
وصومه الشهر ، ما لم يتجرن معصية . يُغْنِيهِ عن صومه شعبان أو رجباً"^(٣) .

قفاية الدين . إذن ، انصاف الناس والخضوع للحق وضبط النفس
والعمل الصالح . وتلك أمور مستحبة مملوكة .

ومن هذه الناحية لا يفرق المعري بين دين ودين ، بل لا يفرق بين
صاحب الدين وبين الذي لا دين له . إذا كانا يرتكبان الأعمال السيئة .

أما في صحة الدين واستواء الأديان فيقول :

اعْبُدِ اللَّهَ ، لَا تَظَاهَرْ لِمَنْ جَا وَرَثَ يوماً سنة أو برقص"^(٤) .
ويقول :

(١) أي : أم فاعل من أي (رفض) .

(٢) يسميه : يهجزه . قود : قيادة ، حلبة . مصحبة الخير : يسطعها (يقودها) إل الخير .
الجب : ذو الحركة الكثيرة والصباح (الكثير العدد) .

(٣) الشهر = رمضان . - من عبادة كثيرين من المسلمين أن يصوموا شهري رجب وشعبان
(قبل رمضان) تظروا .

(٤) السنة : مذهب أهل السنة والجماعة ، الكثرة من المسلمين . الرقص : مذهب الرافضة
(فرقة من الشيعة بأمير زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، ثم قالوا له : تهرأ
من أبي بكر وعمر ، قلنا وقال لهم : كان أبو بكر وعمر وزيرني جفني رسول الله .
فتركوه ورفضوه فسموا الرافضة) .

فَلَا تَقْرَأُكُمْ وَرَحًا فِي الْحَيَاةِ وَأَدُّ إِلَى رَبِّكَ الْفَقْرَ حَسْبُكَ .
فَكَمْ مَلِكٍ شَيْدَ الْمَكْرُمَاتِ وَإِلَ بِهَا لَصِيتَ ثُمَّ انْقَرَضَ !
ثُمَّ يَقُولُ الْمُعَرِّي فِي اسْتَوَاءِ الْأَدْيَانِ بِاسْتَوَاءِ الرُّسُلِ الَّذِينَ جَاءُوا بِهَا :
لَا تَبْدُلُونِي بِالْعَدَاوَةِ مِنْكُمْ ، فَمَسِيحُكُمْ عِنْدِي نَظِيرُ مُحَمَّدٍ !
وَالرُّسُلُ جَاءُوا بِأَدْيَانٍ صَحِيحَةٍ - أَوْ بِأَوْجِهٍ مِنَ الدِّينِ صَحِيحَةٍ -
وَأَرَادُوا تَهْدِيَةَ النَّاسِ وَتَنْشُرَ الْمَحَبَّةَ وَالْخَيْرَ بَيْنَ الْبَشَرِ ، وَلَكِنْ أَتْبَاعَ هَذِهِ
الدِّيَانَاتِ ، أَوِ الرُّؤَسَاءِ مِنْهُمْ عَلَى الْأَصَحِّ ، هُمُ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا وَعَانَدُوا حَتَّى
أَخْرَجُوا الدِّينَ عَمَّا جَاءَ الدِّينُ مِنْ أَجْلِهِ :
غَدَا أَهْلُ الشَّرَائِعِ فِي اخْتِلَافٍ تَقْصُ بِهِ الْمَفْسَاخُ وَالْمُيُودُ (١) :
فَقَدْ كَذَبَتْ عَلَى عِيسَى النَّصَارَى كَمَا كَذَبَتْ عَلَى مُوسَى الْيَهُودُ .
فَالْقَلْبُ ، إِذَنْ ، ذَنْبُ النَّاسِ :
كِتَابُ مُحَمَّدٍ وَكِتَابُ مُوسَى وَالْإِنْجِيلُ ابْنِ مَرْيَمَ وَالزَّبُورُ (٢)
نَهَتْ أَمَّا فَمَا قِيلَتْ ، وَبَارَتْ تَصْبِيحُهَا . فَكُلُّ النَّاسِ بُورُ . (٣)
وَأَرَادَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَكُلُّ نَبِيٍّ أَيْضًا - أَنْ يَهْدِيَ
النَّاسَ ، فَمَا قَبِيلَ النَّاسِ مِنْهُ وَبَقُوا كَمَا كَانُوا :
جَاءَ النَّبِيُّ بِحَقِّ كَيْ يَهْدِيَكُمْ ، فَهَلْ أَحْسَنَ لَكُمْ طَبْعٌ بِتَهْدِيَةِ !
وَأَمَّا الْمَوَازِلَةُ بَيْنَ أَتْبَاعِ الْأَدْيَانِ وَبَيْنَ مَنْ لَا دِينَ لَهُمْ فَظَاهِرَةٌ فِي
قَوْلِهِ :

(١) تَقْصُ بِهِ الْمَفْسَاخُ وَالْمُيُودُ : لَدَعُوا إِلَى الْخَيْرِ وَالْإِلَهِ النَّصِيِّ .
(٢) ابْنِ مَرْيَمَ : عِيسَى الْمَسِيحُ . الزَّبُورُ : الْكِتَابُ الَّذِي أَرَادَ عَلَى دَاوُدَ (الزَّامِرُ) .
(٣) فَمَا قِيلَتْ : فَمَا قِيلَتْ تِلْكَ الْأُمَمُ . بَارَتْ تَصْبِيحُهَا : ذَعَبَتْ نَفْسُهَا الْكَلْبُ السَّهْوِيَّةُ سَدَى . فَكُلُّ
النَّاسِ بُورُ : عَالِكُونَ (لَهُمْ لَمْ يَدَّبَّرُوا مِنْ السُّوءِ ، كَمَا أَمَرَهُمْ إِلَهُائِهِمْ) .

وإذا تساوى في القبح فمأثراً ، فمتر القبيح وأما الكفاية ٢
 للدين غايات وأشكال - حقائق ومظاهر - والدين نفسه لا يفرق
 بين الحقائق والمظاهر تقريباً كثيراً . لا ريب في أن حقائق الدين أكثر قيمة
 من مظاهره ، ولكن الدين وأهل الدين لا يتعاملون بشيء من مظاهر
 الدين لأن ذلك يقتضي في آخر الأمر إلى التساؤل بحقائقه . إن الدين
 يستتجب أن يفهم أتباعه حقيقة الدين وأن يقوموا بجميع الواجبات
 الدينية على الوجه المخصوص عليه ، لا فرق بين الإيمان والعمل ، لا فرق
 بين الصلاة نفسها وبين الشكل الذي تؤدي به الصلاة .

والمعري يرى ذلك أيضاً ، ولكنه لا يرضى أن يقوم الإنسان بأشكال
 العبادة بينما هو بهتميل الغاية المقصودة من الدين : أنه لا يرضى من
 المسلم أن يحج مثلاً إذا كان سيء المعاملة لجاره أو إذا كان متغاضباً عن
 شيء من واجباته الأدبية نحو جاره ١

في هذا الجانب من الدين الشكلي تركّز حملة المعري على أبعاد
 الدين من العامة وعلى أصحاب المذاهب الذين يستغلّون الدين في سبيل
 الدنيا ، ثم على الدين نفسه أحياناً حينما يُلقي إلى الناس بأشياء تبدو في
 ظاهرها غير مقبولة في العقل .

والمعري يرى أن أشكال العبادات لا تكلف الإنسان شيئاً ، فالصلاة
 والذكر^(١) والصيام لا تفرض على القائم بها أشياء مادية . حتى الحج
 نفسه قد لا يزيد على رحلة عادية . ثم إن هذه الأشكال من العبادات -
 لو قام بها صاحبها مخلصاً ، ولو أتت كثيراً من جهته ووقته ،

(١) الذكر : ذكر الله تعالى وتسبيحه .

ولو كلفه القيام بها شيئاً من المال - لا تنفع أحداً . من أجل ذلك يرى
المعري أن أشكال العبادات هذه ، إذا قام بها الإنسان وحدها من غير أن
يرفيدها بما ينفع الناس ، لا قيمة لها البتة :

توحشت ، يا مغرور ، أنك ذببت ، على يمين الله ، ما لك دين :
تسير إلى البيت الحرام تسكاً ويشكوك جاز باليس وعثدين .

وجميع أشكال العبادات ، عند المعري ، لا قيمة لها إذا عجز الإنسان
عن ضبط نفسه عن الطامع التي تنصر بإخوانه من البشر :

سبح وصل وطف بمكة زائراً سبعين ، لا سبعاً ، فلت بناسك .
جهيل الديانة من إذا حترخت له أطماعه لم يلف بالمنامسك .

وفي رأي المعري أن الله يعاقب الذي يظلم أعاء الإنسان درهماً
واحداً بأشد مما يعاقب به الذي ضاعت عليه صلاة أو ضاع عليه صوم
يوم من الأيام :

أشد عقاباً من صلاة أضعتها وصوم ليوم واحد ظلم درهماً .
وبالغ المعري فيرى أن الذي يترك الصلاة عمداً يظلم أقرب عند الله
من الذي يتخذ الصلاة شكلاً : رداء الناس وتوصلها بالتظاهر بالعبادة
إلى الإضرار بالناس :

إذا رام كيداً بالصلاة مكيمها فتركها عمداً إلى الله أقرب .

لا شك في أن الدين لا يرضى عن ظلم الإنسان لأخيه ، ولكنه أيضاً
لا يرضى أن يترك الإنسان صلاته عمداً ، مهما كانت التوافع ومهما كان
التعليل لتركها ، ومهما قام به الإنسان في مقابل تركها العمد من الأعمال
نافعة للناس كلهم .

غير أن اتجاه المعري صحيح : أن بعض الأعمال - حتى في الدين -

أفضل من بعض ، ولكن ليس في الأعمال كلها ما يبرز المعصية .

• • •

هناك أفراد وجماعات يستغلون الدين في سبيل الدنيا يكرههم المعري^(١) ونكرهم نحن أيضاً . يحمل المعري على فقير من رؤساء الأديان والمذاهب وأصحاب الطرق الصوفية من المسلمين وغير المسلمين ويتنصبهم إلى قلة القوى وإلى أنهم يستوّهون على عوام الناس بأموالهم من الدين أو بأموالهم من الدين استغلالاً لهم وتكسباً للمال الذي يفتقرونه في حاجاتهم وشهواتهم . فالمذاهب ، عند المعري ، أبواب للارتزاق . وبينما نجد نقراً وجماعات من رؤساء الأديان والمذاهب ومن أتباعها يدعون بأفواههم إلى الخير والسلام نجدهم يتنازعون ويقاتلون ويثيرون القيسن وينشرون الشر في الناس ، فمن الشواهد على ذلك كله :

يرغمي الناس أن يقوم الإمام ،	ناطق في الكعبة الحرساء ^(٢) .
ككتب الظن ، لا إمام سوى العفة	لر مشيراً في صبحه والمساء ^(٣) .
إنما هذه المذاهب أسبا	ب بحر الدنيا إلى الرؤساء .
أفيقوا ، أفيقوا ، يا غواة ، فإنما	دياناتكم مكر من القدماء :
أرادوا بها جمع الخطام فأدركوا	وبادوا ، ودامت سنة القوام .
قالوا : فلان جيد لصديقه ،	لا يتكذبوا ما في البرية جيد ،

(١) - يرى الشيعة كلهم أن الإمام العليّ أو المستر (المهدي) سيظهر في آخر الزمان آتياً من جهة المشرق في جيش كثيف المدد ليهل الدنيا خلافاً لما كانت قد ملئت ظلماً . الكعبة الحرساء : القلعة من الجيش لا يسع لها صوت (لعل الدروع التي يلبسها الجنود تفسد الجنود على ميل فلا تكثر حركاتهم ولا يسع لدروعهم وسلاحهم أصوات) .
(٢) في صبحه والمساء : في كل وقت . وقال بعض الشيعة المصنفين : في صبح العسل ومساءه (في أول الصبح وآخره) .

فأميرهم قال: الإمارة بالحق ، وتقيهم بصلاحه مقتصد^(١) .

وليس الدين عند ظمير من رؤسائه سوى وسيلة إلى كسب المال حقاً وباطلاً حتى أصبح الدين هؤلاء الرؤساء كالكلب أو كالباز (أو البازي) للصبيان^(٢) :

والدين قد عس حتى صار أشرفه بازاً لباشرين أو كلباً لكلاب !
ولا يكفي هؤلاء بالكسب بالدين ، بل يلقون العداوة بين أهل
الأديان أيضاً :

ولا تطعن^(٣) قوماً ما دياتهم إلا احتيال على أخذ الأثلاث^(٤) .
ولما حمل الثوراة قاريها كتب الفوائد لا حب الثلاوات .
إن الشرائع ألقت بيننا إحناً وأورثنا أفاين العداوات^(٥) !

• • •

ومما يشكو منه المعري أيضاً قلة فقهير العامة للغاية من الدين والدين
فسيه . وليس المعري أول من احقر العامة ولا آخر من ذمهم ، حسبك
من ذلك ما جاء في القرآن الكريم : " إنهم إلا كالأعمام ، بل هم
أضل سبيلاً " . ١ . ولقد شكنا منهم أيضاً وذمهم هيراكليطوس اليوناني
(ت ٤٧٥ ق.م .) والامام علي وإخوان الصفا وابن طقيلر الأندلسي

(١) الحنا : القول الفصيح والفعل الرمي .

(٢) الباز (جمعه أبواز وبيزان) والبازي (جمعه بزاز) نوع من الصقور : طير يصاد به .

البازون : المصطادون بالبزاة (وليست في القاموس) . الكلاب (بفتح الكاف) :
صاحب كلاب (الصيد) .

(٣) الأثلاث : الخراج (الفرية) والرقوة .

(٤) الاثن جميع إحنة (بكسر الحدة) : الخلد والنصب . أفاين جميع أفتان ، وأفتان جمع
فتن (بفتح الفتح) : غش (نوع) . أفاين العداوات : أنواع العداوات .

والعامة هم أولئك الذين يُفكِّلون الآخرين في أعمالهم من غير أن
يُفكِّروا : يأخذون بظاهر أمور الدين ويتفكِّلون عما وراء ذلك . ثم إن
هناك طبقة من الناس نؤكِّمُ المعري أكثر من جمهور العامة ، تلك
الطبقة القريبة من الخاصة والتي تعمل أعمال العامة أو أعمالاً لا تليق إلا
بالعامة . بقي هؤلاء كلُّهم يقول المعري :

عاشوا كما عاش آباءهم سلكوا وأورثوا الدين تقليداً كما وجدوا ،
فلا يُراعون ما قالوا وما سمعوا ولا يبالون من غيٍ لِمَن سجدوا !^(١)
كلُّهم يفعل ذلك في كل شيء :

في كل أمرٍ تقليدٌ وصيَّةٌ به ، حتى مفالئك : ربي واحدٌ أحدٌ !
وحينما يعتقد العامة الرأي أو يقومون بعمل من أعمال الدين لا يفكِّرون
في ما يعتقدون أو ما يعملون . وربما كان الأمرُ الديني رمزاً إلى معنى أو
تذكيراً بحدوث تاريخي أو تنبيهاً على حكمة ، ولكن العامة يكتفون
بظاهر الإشارة الدينية (لأنها لا تكلفهم جهداً عقلياً) ولا يفتنون إلى
ما وراءها - تساوى في ذلك كلُّ البشر في جميع العصور ، فتوقف أئمة
العلاء المعري بفرج هؤلاء ويتساءل في نفسه (في غير الزوميات) :

صحيبتُ لي كسرى وأشياحيه وضلر الوجوه يتوكَّل البقر^(٢) ،

(١) راحمت الأمر : نظرت لإلام يصور (ال عاقبة والآخر ، وصيئة) . ما بال الأمر : لم تهتم
به أو يكثر له . الغي : الضلال .

(٢) يرى جبرس الهند أن البقرة أم ، ولذلك هم يقدمونها . ومن علامات تقدسها عندهم أنهم
يتركون بيوتها ودورها ، يفسلون بيوتها وجوهرهم ويحسبون من دورتها (رجوعها ، بازائها)
علامات يسميها النساء حل جبراهين بعد أن يلقونها بالزمن الأحمر (ولا يزال يرى ذلك من
المتنوس (الهندكة) إلى الآن .

وقول اليهود : إلهٌ مُحبٌ رشاشرُ الدماء وريحُ القَتَرِ^(١) ،
 وقول النصارى : إلهٌ مُسامٌ ويظلمُ حقاً ولا يتنصر^(٢) ،
 وقومٌ آثروا من أقاصي البلاد ليرتموا بالبحار ولتشم الحجر^(٣) .
 فيا عجبا من مقاليتهم : أينحى عن الحق كلُّ البشر !

* * *

والمعري يرى في الأديان نفسها اختلافاً كبيراً ، ذلك لأنَّ المعريَّ يعتقدُ أن الأديانَ أَرْضِيَّةٌ من صُنْعِ البشر ، وأنَّ الذين وطعروها أناسٌ أمثالنا يُصَيِّرون ويُخَطِّثون ويُنظِّرون - وهم يفعلون ما يفعلون - إلى حاجات أزمانهم وإرغاء أتابعهم ثم إلى مصالحهم . ولا تقتصرُ ملاحظةُ المعريِّ هذه على الذين جاءوا بالأديان ابتداءً ، بل على رؤساء تلك الأديان في الأزمنة المختلفة أيضاً . فلي الأديان - كما يقول المعري - اختلاف وتناقض :

تَبَايَنٌ فِي الدِّينِ الْمَقَالُ : فجاحيدٌ . وصاحبُ توحيدٍ ، وآخرٌ مُشركٌ^(٤) .
 • أتى عيسى لمبطلٍ شرعٍ موسى . وجاء مُحَمَّدٌ بِصَلَاةٍ عَمْسِرِ .
 وقالوا : لا نسيَّ بعدَ هذا . وأودى الناسُ بين غسدٍ وأمس .
 • تناقضُ ما لنا إلاَّ الكوثُ له وأن نعودَ بمؤَلَّافا من النار .

والمذاهب وسائلٌ إلى الحصولِ على القوةِ والجاهِ وإلى كسبِ المعاشِ
 بشيءٍ من الحيلةِ واستغلالِ الناسِ :

- (١) القتر : ريح الهم المحرق (لأن = اليهود كانوا يقدمون الاصناميات من البشر والحيوان) .
 (٢) لا يتنصر (بكسر الصاد ، بالباء المطوم) : يتنصر ، يتلجد . يتنصر (بفتح الصاد ، بالباء المجهول) : يسرع قوم أن تصرته والمطامع منه .
 (٣) رمي الجمار ورم الحبير (الأسود) من مناسك الحج . والبحار سبع جهارات أو سميات (بالتصغير : حجارة صغيرة) رمي بها الحاج على صخرة في العتبة (بمكة) .
 (٤) تباين : اختلف ، اختلف .

إتباع هذه المذاهب أسبا بٌ بخر الدنيا الى الرضاء ،
 كالذي قام يجمع الزنج بالبصر رة والقمر مطي بالأحساء^(١) .
 عليم الإمام ، ولا أقول بظينة ، أن هذه عامة يستعيا تكسب^(٢) .

ورما وضع الفقهاء الخلافات في الأديان والآراء في المذاهب هزوا
 بالناس أو جهلاً منهم :

• وأعلم أن ابن المعلم هزل بأصحابه ، والباقلاني أهزل^(٣) .
 فعصوا وصلوا واضعوا عن تناقض ، فكل أمير بالحوادث يعزك .
 وهنا يترجم المعري الى جميع الأقوال لجميع أهل الأديان فيقول
 مصافلاً ثم منجياً :

هل صح قول من الحاسكي فتقبتله أم كل ذلك أباطيل وأسما^(٤) ؟
 أما العقول قالت أنه كذب ، والعقل غرس له بالصدق إثمار^(٥) .

(١) ثار رجل يسمى نفسه علي بن محمد ويصفي النسب الفاطمي في الأحساء (شرقي شبه جزيرة
 العرب) وجمع حوله طوائف من الزنج كانوا يعملون في استصلاح الأراضي في أحوال
 بالية جداً . وقد دامت هذه الفترة المعروفة بفترة القرنين ثلاثة عشر عاماً ، من سنة ٢٤٧ إلى
 ٢٧٠ هـ (٨٧٠ - ٨٨٤ م) وذهب فيها عدد كبير جداً من القتل من الطرفين . وقرط =
 سدان قرط استألف حركة علي بن محمد ، سنة ٢٧٧ هـ (٨٩٠ م) ووسعها حتى وصلت
 إل الشام . ويرى المعري أن هذه الحركات الدينية كانت غالبها جر النتائج القسلبية إلى
 الرجال القامعين بها .

(٢) الدعاء (جمع دأع ، رجل يعمل في نشر الدعوة الفاطمية) . الإمام : رجل من لسل
 الإمام علي يرى الشيعة أنه حين ومصوص عليه شرقي الخلافة . وكان أمة الشيعة يمشون في
 الأغلب في ستر (في عدد من أقطار الشاروق) ويرهبون الدعاء ليجسروا الناس حول
 دعوة آل علي بن أبي طالب ويقتلوا الخلافة الأموية والخلافة العباسية .

(٣) ابن المعلم من علماء الكلام الشيعة ، والباقلاني من علماء الكلام السنة .

(٤) الاسماء جمع سر (يفتح ففتح) : الحديث في القيل .

(٥) آل : القسم .

ثمّ ينصح المعريّ الإنسان بأن يُعكِّبَ نظرَه في ما جاء في الأديان ويُقبلَ منها ما يُجيزُه العقلُ فقط :

فلا تكتبَنَّ ما يُخبرونك خيلةً إذا لم يؤيِّدْ ما أتوك به العقلُ .
ولكن المعريّ يذكرُ أن العقلَ غيرُ موجود في جمهور الناسِ حتّى يستطيعَ كلُّ إنسانٍ أن يتَّجأ إلى عقله للتمييز بين ما جاءت به الأديان ، فيستدركُ قائلاً :

أبها الفِرُّ ، إن غصِصْتَ بعقلٍ فاستأنه ، لكلِّ عقلٍ نبيٌّ (١) !

الجسد والنفس : أصلهما ومصيرهما

الإنسانُ مؤلَّفٌ من « مادة » هي جسمه ومن « معنى » زائلٍ على الجسمية هي نفسه . ولقد اتَّفقَ الفلاسفةُ والعلماءُ والفقهاءُ على « حقيقةِ الجسدِ وطبيعته وأصله ومصيره » ، ولكنهم لم يتفقوا على ذلك « المعنى الزائدِ على الجسمية » (على نفسه) ، والذي بهِ وحدهِ يكونُ الإنسانُ — عندَهم جميعاً — إنساناً .

لا يرى أبو العلاء المعريّ بأساً في الاعتقاد بآدمَ وحواءَ ما دُمنا نرُمُّهُما إلى اجتلاء وجودِ الإنسان — بما هو إنسان — على وجهِ هذه الأرض . ولكنه يُذكرُ أن يكونَ « آدمُ » هذا قريبَ العهدِ منا على ما تُخبرُكهُ التواريخُ الموضوعة :

عائتي لا يُشكُّ فيه قديمٌ ، وزمانٌ على الأنعامِ تقادمٌ .
جائرُ أن يكونَ آدمُ هذا قبلَه آدمٌ على إثرِ آدمٍ .
« ومولدُ هذي الشمسِ أميالكِ حدهُ » وخبرٌ ثبُّ أنه متقدّمٌ .

(١) الفِرُّ : الشابُّ - الصغرة .

وما آدم^(١) في مذهب العقل واحداً ولكنّه عند القياس أودم .
وأصل النفس أيضاً مجهول^(٢) ، والعلماء أنفسهم في ذلك مختلفون . وإذا
كان المعري لا يتعرف ماهية النفس ، فإنه يستعير أحياناً من الفلاسفة أقوالاً
تذكر أن النفس كانت موجودة قبل البدن ، وأنها كانت قبل اتصالها
بالبدن سعيدة^(٣) ، كما كان البدن قبل الاتصال بها وادعاً هادئاً :

والجسم لا شك أرضي^(٤) وقد وُحِلَتْ به لطائف^(٥) عالاها مُعاليها .
فقل : جاءته من لؤس^(٦) حل ككتب^(٧) ؛ وليل : عَرَّتْ إليه من أعالها .
الجسم والروح من قبل اجتماعهما كانا وديعين لا هماً ولا سقماً .

ثم يأتي الموت فيفترق بين الروح والجسد . أما الجسد فيعود إلى أصله ، إلى
التراب . وأما الروح (النفس) في تعير المعري (فلا علم لأحد بما تصير
إليه بعد مفارقة الجسد : هل تبقى حية واعية ؟ هل تضيع في الهواء وتهلك^(٨)
مثلاً بهلك الجسم في التراب ؟ هل تبقى في نعيم أو في شقاء ؟ هل تكون
في مكان لا نعلمه ؟ كل هذه أسئلة لا أجوبة لها :

إن يصحب الروح عقل بعد مطمئنئها ، للموت ، حي فأجد وإن ترى عجباً ،
وإن مضت في الهواء الرّحْب هالكة^(٩) هلاك جسمي في تُربّي قواشجبا^(١٠) .
دفناهم في الأرض دفن ليقتزى ، ولا حلم بالأرواح غير ظنون .
ورؤم الفتي ما قد طوى الله علمه يُعدُّ جنوناً أو شبهة جنون^(١١) !

ونعود إلى اتجاه المعري في الشك وإلى منطقته في هدى العقل نستعين
بهما على فهم رأيه في مصير النفس

(١) يقصد الروح .

(٢) الشجب : الهم (والحزن) والهلاك . والقشجا : ما أكد حزني وأطول .

(٣) دام يوم : يطلب ، يستعير .

إن العقل لا يُدَلُّ على بقاء النفس ، ولكنه أيضاً لا يدلُّ على هلاكها .
غير أننا إذا رجعنا إلى الاعتبار وجدنا أن الاعتبار لم يتعرف بقاء النفس
ولا عرف أحد عاش بعد أن مات ، بينما العقل والاعتبار يدلان على
خلود العالم المادي حولنا ، فيستجيب المعري من ذين الاعتبارين أن
النفس إذا انحلت عن هذه الدنيا فإنها لا ترجع إليها ولا تصير إلى آخره :
اسير فلا أعود ، وما رجوعي فتحيتنا ، وكان الفيحك مناسفاة ،
إذا كان الرحيل رحيل قال (١) *
وحق لسكان البرية أن يبكوا .
رُجَّاجٌ ولكن لا يُعاد له سبك .
تَمَرٌ بَطْعَمِ الْأَرِي الشُّور (٢) -
ولكن لا تدل على الشُّور (٣) !
عن الأوائل إلا إنهم هلَكوا .

ويبدو أن أبا العلاء كان في أول أمره يغيرُ بالبحث على ما جاءت
به الأدیان ، وبالجنة والنار ، قال :

اذكُرْ إِلَهَكَ إِنْ هَبَّتْ مِنَ الْكَرَى واذا هتعت لهتجة برقاد (٤)
واحذر متجيشك في الحساب بزائف ، فانه ربك أنقد التفساد (٥)
تغشى جهنم دَمْعَةٌ من قالب فتبوح وهي شديدة الإيقاد (٦) .

(١) قال : مفضل ، كاره .

(٢) الأري : السبل . المشور أم مطول من شار السبل : جناء ولفظ (يصح العمل مرأ
بفسله) ..

(٣) الهام : الموت . الشُّور : الخروج من القبور .

(٤) الكرَى : النوم .

(٥) زائف = عمل زائف (عمل سوء) .

(٦) باحت النار : سكنت (عدت ، بدت ، انطلعت) .

وهي الحياة "طيفة" أو "يسنة" ، ثم "الماثُ فجة" أو "سار" !
 لكنّه عاد فخلّج عنه هذا الاعتقاد وقال :
 "لعمري ، لقد خادعتُ نفسي بِرُعة"
 وصدقت - في أشياء - من "هُوماتي" (١) !

وسّع أنّ الغالب على آراء المعري أنّه يقيف أمام الآخرة متوقفاً
 لا أدرياً : ليس عنده برهانٌ على عكود النفس ولا عنده برهانٌ على
 هلاكها ، فإتّسنا نجدّه له أبياتاً كثيرة تدلّ صراحةً على أنّه لا
 يؤمن إلاّ بالوجود المادّي ، وأنّه لا يتعرّف بعد وجود الجسم في هذه
 الحياة وجوداً آخر ، وأنّه لا سبيل - عنده - إلى القول بوجود آخر. إنّ
 الدهر وحده خالد ، وإنّ الموجودات المادّية وحدها خالدة في الدهر :
 وكم نزل القليل عن ميسر فعاد إلى عنصر في التّرى (٢) !
 وتوسّمي موت قريب الشّور ، ومونيّ نوم طویل التّرى .
 نزلوا كما زال أبانسا . ويبقى الزّمان على ما تری :
 نهار بضیء . ولبيلٌ يجمیء . وتجنم بخور . ولجم یسری .
 والمعري لا يؤمن بالتّمنص (تقلب النفس الواحدة في عدّة من
 أجسام البشر) ولا بالتّناسخ (تقلب النفس الإنسانیة في عدّة من أجسام
 النّاسر والحیوان) ويبدأ بالذين يؤمنون بهما - على قائمهما في التاريخ ،
 مثلاً أيام فيثاغورس اليونانيّ (ت ٥٠٣ ق . م .) ، وسّع ورودهما عند
 أفلاطون ، ومع انتشار القول بهما قديماً ، في الحیندر ، ثمّ في أيامه هو .

(١) الماثي : الكتاب .

(٢) القليل : الملك . نزل القليل عن منبر (س . د) . تری : تریب . عاد إلى عنصر في التّرى :
 لأهل جهنم ، وعاد عنصر كذا عنصر النّويرة في التّراب .

عَصْرُ الْفِزَالِيّ

في القرن الخامس للهجرة (والخادي عَشَرَ للميلاد) كان الخلفاء العبّاسيون قد تفككوا السُّلطة الفعلية في الدولة ، ولكنَّ أحوالهم الشخصية كانت مستقرة .

أما فيما عدا ذلك فالاضطرابُ كان مُستطيلاً : كان الأُمراء أصحابُ الدُّويلات ، من العرب ومن غير العرب ، المسالين للخليفة أو المعادين لها ، يتصرفون وكأنهم هم أصحابُ الرأي غيرَ مُلقين إلى الخليفة بالآل إلا في الاحترام الظاهر . ثم إنهم كانوا يتنازعون في أثناء ذلك فيستولي بعضهم على بلدان بعض أو يقتل بعضهم بعضاً .

وكذلك كانت أعمالُ الشُّكْب والتَّهَب متشرة يقوم بها الجنود الأتراك والعبيّارون ، وهم أناسٌ يستلقون على الناس فيكسبون رزقهم بالحيلة وانتهاز الفرص في القِيَتْن والكوارث خاصة ، ينهبون ما يتقدرون على نهبه أو يقرضون الأموال على التجار وعلى ذوي اليسار من الناس . وقد كثُرَتْ ، في ذلك الحين ، القِيَتْنُ الملعبية بين السُّنة والشيعة في الأكثر ثم بين أهل المذاهب السُّنَّية أنفسهم مرةً بعد مرة .

أما أعظم ما اضطربت به البيئة العباسية في القرن الخامس للهجرة (الحادي عشر الميلادي) فكان الحركة الباطنية : كان القاطميون في مصر يتأزحون العباسيين جيهاً في العراق ويشجعون الشيعة على الفتن . وكذلك كان البويهيون (وهم شيعة من القُرَيس) يتحكمون العراق وقارس ويناصرون القاطميين سراً وجهراً .

ثم اضطرع في هذه الحقبه حركتان : علم الكلام والصوفية .

ثروة علم الكلام والأشعرية

اتسع علم الكلام في العصر العباسي اتساعاً كبيراً وأصبح الاعتزال ، منذ أيام المأمون (ت ٢١٨ هـ = ٨٣٣ م) ، مذهباً رسمياً للدولة ، وابتعد ابتعاداً كبيراً عن رأي السلف وأهل السنة والجماعة : قال المأمون بخلق القرآن ثم فترس هذا الرأي (٢١٨ هـ) على الأمة واضطهد كل من لم يقل بقلوه هذا . وظل هذا القول مدة طويلة سياسة للدولة العباسية .

وتطرف ابراهيم النظام (ت ٢٣١ هـ) في الاعتزال فقال بأن الإنسان مُحَيَّرٌ بخير أو كاملاً . فالقَدَرُ خَيْرُهُ وشره مِنَّا (لا من الله تعالى) لأن الله يَقْدِرُ على فعل ما فيه صلاح المخلوقين فقطلاً ولا يَقْدِرُ على الظلم . وأنكر النبوات والمعجزات وقال إن إعجاز القرآن ليس في نظمته (أسلوبه) وإنما في إخباره عن الغيب .

وفي القرن التالي كان في المعتزلة فقيه كبير اسمه أبو الحسن الأشعري (ت ٣٣٠ هـ = ٩٤٢ م) هاله ذلك المذهب الذي ابتعد به رجال الاعتزال عن الإسلام فأعلن تَوَيْتَهُ (في المسجد الجامع في البصرة) من القول بالاعتزال ورجع الى رأي أهل السنة والجماعة فقال : « قولنا الذي نقول به وعقيدتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا وحمل بسنة نبينا

عليه السلام ، وما رُويَ عن الصحابة والتابعين والائمة الحديث ، ونحن
بذلك مُعْتَمِدُونَ .

ولم يكن للأشعري رأي خاص ، إلا أنه أخذَ البراهينَ الفلسفيةَ
وجعلَ بُعْدُهَا بِهَا آراءَ المعتزلةِ وينصّرَ العقائدَ الإسلاميةَ فالذهبُ
الأشعري - لو الأشعرية - رجوعٌ إلى التقيّدِ بما فهمتهُ المسلمون
الأوّلون من العقائد الإسلامية وعودةً إلى تفضيل ما جاء به النقل (الرواية)
عن صحابة رسول الله (صلى الله عليه وآله) على ما يُوجبه العقلُ أحياناً ، لأنَّ العقلَ عاجزٌ
عن الفصلِ في الأمورِ المخبّئة كالألوهية والنبوة والنفس والأخرة .

الصوف

الصوفية حركةٌ نشأت في مطلعِ العصرِ العباسي حينما عمّ الترفُّ
وكثُرَ انغماسُ الناس في الإسراف وفي الملاذ ، فتحدّثت - في جانبٍ
آخرٍ من البيئةِ العباسية - ردةٌ فاعلمَ ونُفُرةٌ من ذلك كله واتَّجه
نقترٌ من ذوي الاستعدادِ المثالي في الحياة إلى الزهد وكرهوا ما كانَ يُغْضِبُ
عليه الناسُ من اللهو والملاذ . ولقد كان في العصرِ الأموي ، وقبل
العصرِ الأموي أيضاً ، زُهادٌ ، غيرَ أنَّ الزهدَ لم يكنْ قد بلغَ بَعْدُ - من
حيثُ التطرُّفِ ومن حيثُ الاتجاهِ العقلي - إلى أنْ يُسَمَّى تصوّفاً .

والذي أجمعَ عليه مؤرّخو الأدب والفلسفة أن كلمة « تصوف »
و « صوفية » مأخوذةٌ من « الصوف » لأنَّ « الصوف » كان مثلاً زمنٍ قديمٍ
اللباسَ الغالبَ على الزهاد .

وليس للتصوف تعريفٌ مُتَّجِعٌ عليه ، ولكنَّ المقبولَ في تعريفه
أنَّه « سلوكٌ عمليٌ في الحياة وفي الاتجاهِ الفكري يغلبُ فيه الجانبُ
الروحيُّ على الجانبِ المادي » ، ويزيدُ فيه العُنصرُ الفرديُّ على العنصرِ

الاجتماعي ، مع التكلم بالرمز في التعبير عن الآراء والمقاصد .

والتصوف الاسلامي نشأ في بيئة إسلامية وبعوامل من البيئة الإسلامية نفسها . ثم تسربت إليه عناصر من بيئات أجنبية : تسربت إليه من المذهب الإسكندراني (اليوناني المتأخر) القيامُ بالرياضة (روحية) لهايتها التأملُ الدائم في الله حتى تتحلَّل النفس في حال من الذُّهول والوجد (غياب المحسوسات عن الحس) مع شيء من اللذة الروحية (للاتصال بالعبادة الاولى (بخالق النفس) لاستمداد المعرفة الصحيحة من العقل الفعال .

وتسربت من المُنود الى التصوف الاسلامي تعذيبُ النفس بالإيقال في التشغيب وبالتطرف في العبادة ثم الفكرة العامة من « الرفاقا » . والترفقا في الفلسفة الهندوكية تدلُّ على تخلص النفس من التنازع والدخول في العدم (حتى تتخلص النفس من الشقاء المُلزم للحياة الإنسانية على هذه الارض) . أما المتصوفة المسلمون فجمعوا من الرفاقا مرحلة قبل الاتصال بالله ، وسَمَوْا هذه المرحلة « الفتاء » . في هذه المرحلة تُفقد النفس شعورها بالمحسوسات وتُتَّجهُ بكلَّيتها إلى التأمل في الله حتى يتَّيم لها الاتصال به .

وانقل من الفلسفة الصينية إلى التصوف الاسلامي كثير من التعابير ، نحو طريق ، سَفَر ، الخ . فالتصوف . بهذا المعنى ، ليس أحوالاً عارضةً للانسان ولكنه « سَفَرٌ في طريق » (سلوك مستمرٌ على سَنَهِجٍ مُعيَّن) .

وأما من التصراية فانقل إلى التصوف الاسلامي عنصران : تعذيبُ النفس (وهو شيء موجود في الهندوكية) والتبتُّل (تركُ الزَّواج وترك السَّعي في الدنيا) . وقد كان لهُذين العنصرين أثرٌ بارزٌ في نَقَر من المتصوفة

البغداديين فلائهم" عليهما جُهورُ المتصوفين المسلمين لأنّ هذين العنصرين مُخالفان للحياة الإسلامية .

والتصوف نوعان معتدل ومتطرف ، فالمعتدل منه « خشوعٌ في العبادة مع الاهتمام بالجانب الروحي الذي يدعو إلى الاطمئنان النفسي في الحياة وترك الاهتمام بالأُمور الدنيوية التي تُثقلُ النفس من غير أن يكون للتفسير قُدرةٌ على الفصل فيها » . وقد مثَّلَ الامامُ الغزاليُّ هذا النوع .

أما التصوف المتطرف فهو « اتجاهٌ فكريٌّ في تفسير العالم الطبيعي والعالم الماورائي (الله والنبوة والنفس والخلود) تفسيراً رمزيّاً شخصياً مع قِلّةِ الهالةِ والذي تواضع عليه رجالُ الفكر ورجال الدين في ذلك . وقد مثَّلَ هذا النوع المتطوِّفُ نفرٌ منهم الحلاجُ والسهروردي المقتولُ وعمر بنُ القارظِ ومُحبّي الدين بنُ عربي .

ويرى نفرٌ من الدارسين في التصوف عدداً كبيراً من البعثات ، وخصوصاً في التصوف المتطرف . ولكن " لا بد " من الإشارة إلى ثلاثِ حَسَناتٍ للتصوف عامةً : تأكيدُ الجانبِ الروحي في الأفراد والجماعات - تهذيبُ النفس وضبطُ سلوكها - وذلك الادبُ الجميل الذي خلقه المتصوفة .

النزاع الديني

ثمّ إنّ علمَ الكلامِ تحوّل من جدالٍ دينيٍّ نظريٍّ إلى نزاعٍ سياسيٍّ حَسَلٍ . فتوقّفتِ المعتزلةُ مع الشيعة إلى جانبِ الدولة البوْشَهيّة . أما الاشاعرة والمعتدلون من المُتصَوِّفة فقد وقّفوا إلى جانبِ الملاجقة . وكان الملاجقةُ أُمّراكاً من أهلِ السُنّة استسوا دولةَ عُلم في فارس ثمّ استولى زعيمُهم طغرلُ على بغداد (٤٤٧ هـ) وبسطوا فيما يتعدّد نفوذهم في العراق والشام وعلى بلادِ الروم (آسيا الصغرى) . وقد وقّفت هؤلاء

كلّهم - الأشاعرةُ والصوفيّةُ المعتزليون والسلاجقةُ - في وجهِ الباطنية والمعتزلةِ والبُويهيّين . في ذلك الحين كان المذهبُ الأشعريّ قد اتّسع حتّى أصبح يتضمّنُ جميعَ أهلِ السُنّةِ والجماعةِ .

بدأ هذا التاريخُ المبريرُ سنّةَ ٣٧٠ هـ (٩٨٠ م) حينما استطاعَ المعتزلةُ بني بُويهٍ طاعانهم بنو بويه ليكنزوا بهم على أهلِ السُنّةِ فملأوا بهمُ مناصبَ الدولة . ولقد ساعدَ على استفحالِ أمرِ المعتزلةِ أنّ الصاحبَ بن عباد (ت ٣٨٥ هـ = ٩٩٥ م) ، الأديبَ المشهورَ ووزيرَ البويهيين ، كانَ معتزلياً شديدَ الحميّة ، ورزّ تحاليفيَّ عشرةَ سنّةٍ استغلّها كلّها في نشرِ الاعتزالِ بالترغيبِ بالمالِ والمناصبِ أو بالتهديدِ . وعاشت دولةُ بني بويه إلى منتصفِ القرنِ الخامسِ وعاشت معها فتوّرةُ المعتزلةِ على الأشعريةِ . ولكن تخلّى ذلك نُصرةُ السُلطانِ محمود الغزنويّ (ت ٤٢٠ هـ = ١٠٢٩ م) للأشعريةِ ففضى المعتزلةُ عن الريِّ وأُحرقَ كُتُبُهمُ . ولكنّ الأشعريةَ أصيبوا بمحنةٍ شديدةٍ سنة ٤٤٥ هـ (١٠٥٣ م) في خراسان ، ولُعن أبو الحسن الأشعريُّ على المنابر ، وكان السلاجقة لا يزالون في أولِ أمرهم .

ويبدو أن اضطرابَ الأحوالِ في القرنِ الخامسِ الهجريّ قد ساعدَ على اتّساعِ الحركةِ الصوفيةِ ، ثم أصبح للصوفيةِ جاهٌ ومكانةٌ .

وكان الشافعية والأشاعرةُ مُخالفين في نُصرةِ مذهبهم وفي الحملةِ على خصومهم .

واتفق أن ورّ أبو نصر محمد بن منصور الكندري الطوسي الطغرل بك السلجوقي ، وكان الكندري معتزلياً فاستمرت بحنة الأشاعرة اثني عشرة سنة أخرى . ولكن لما قتل الكندري (٤٥٦ هـ = ١٠٦٤ م) زال بمقتله نفوذُ المعتزلة ، ثم جمع السلاجقة جهودهم على نصرةِ الأشعريةِ ، مذهب أهلِ السُنّةِ

والجماعة ، وبني الوزير نظام الملك المدارس في قواعد البلاد للتدريس
والتقرير المذهب الأشعري .

الاضطراب السياسي

واستأنفت الباطنية نشاطهم فجاءت . وبعضف جديد . نهبا واضطرابا
وتدميرا بدأ باغتيال الوزير نظام الملك (وزير الملك السلجوقي
ملكشاه) سنة ٤٨٥ هـ (١٠٩٢ م) قتله صبي دليكي منهم دنا منه
مستجيبا (شيئا) أو مستدينا ثم طعنه . وبعد سنة وثلاثين يوما توطئ
ملكشاه فخطفه ابنه بركيارق ، وقد ظهر أمر الباطنية وهم يتملكون
القيلاع والحصون مثل قلعة أصفهان وقلعة ألهوت^(١) وسواهما . ثم جعلوا
يقطعون الطرق ويقتلون ويدمرون . وفي نحو سنة ٤٨٨ هـ (١٠٩٥ م)
نصبوا أحمد بن عبد الملك ملكيا ونشروا الخوفا في كل مكان . ثم زحفوا
جغافل الإفرنج الصليبيين على الشام (٤٩١ هـ = ١٠٩٨ م) فاشتد بذلك
ساعد الباطنية وكثرت عينتهم ، في أواخر القرن الخامس الهجري وأوائل
القرن السادس . منع اتساع الاجتياح الصليبي في الشام .
ورأى السلطان بركيارق أن يأمر بقتل الباطنية (٤٩٤ هـ = ١١٠١ م)
فقتل منهم خلقا كثيرا في أصفهان والري وفي غيرها .

(١) ألهوت (بلدان الديلم : العرب الفريسي) تطلق العصابة (أحمد جوارح الطبر) .
ترسم في العربية ألوت تهمة ملفوحة (راجع ابن الأثير ١٠ : ١١٨) .

مَجَّةُ الْإِسْلَامِ الْغَزَالِي

كان محمد بن محمد ، والد الإمام الغزالي رجلاً أميناً مقبراً يتفرل الصوف ويبيع في ذكاته بطوس ، وكان رجلاً صالحاً يجالس المتفكّه ويعضر مجالس الوعظ ويألف الصوفية . ويدو أنه لم يرزق بابنه أبي حامد محمد ولبي القنوح أحمد باكرآ . ثم انه توفي وهما بعد طفلان .

ولد أبو حامد محمد بن محمد الغزالي سنة ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ م) في طوس ، وفيها تلقى علومه الأولى . وقبل أن يتوفى الغزالي لوالده أوصى بابنه جارا له صوفياً بأن يعلمهما ولو ألقى عليهما كل ما سيخلقه عليهما من المال . ونقيد هذا المال وشبكاً فنصح الجار الصوفي للغزاليين بأن يدخلوا مدرسة ياكلان فيها ويلبسون ، ثم يتعلمان في أثناء ذلك . وكثيراً ما كان أبو حامد يقول بعد ذلك : طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون (العلم) إلا لله !

وتلقى الغزالي الفقه في طوس ، سنة ٤٦٥ هـ (١٠٧٣ م) ، على أحمد ابن محمد الراذكاني . ثم ذهب الى جرجان ودرس على الشيخ أبي القاسم اسماعيل بن مسعدة الاسماعيلي الجرجاني (٤٠٤ - ٤٧٧ هـ) ، وكان إماماً شافعيّاً ومحدثاً أدبياً ، وكانت داره مجمع العلماء (ابن الأثير ١٠ : ٥٢) . وعن الشيخ الإسماعيلي علق الغزالي التعليقة (مجموع مسائل في الفقه) . بعد ذلك ذهب الى نيسابور . سنة ٤٧٣ هـ ، ودرس على إمام الحرمين أبي المعالي

عبد الملك الجويني (ت ١٢٧٨ هـ) علوم الفقه والمنطق والأصول. وعمر الجويني أحد الغزالي المذهب الأشعري، كما أخذ التصوف عن أبي علي الفضل بن محمد القارمدي الطوسي (ت ١٢٧٧ هـ).

وبعد وفاة الجويني ذهب الغزالي إلى العسكر، بلاط الوزير نظام الملك في ظاهر لیسابور، وكان نظام الملك يقرب العلماء والأدباء، فأعجب بالغزالي وبمقدرته في المناظرة. وفي سنة ٤٨٤ هـ (١٠٩١ م) عين نظام الملك أبا حامد الغزالي استاذاً في المدرسة النظامية في بغداد، فدخل الغزالي بغداد شاباً في عصفوان الصبا أنيقاً في ثيابه متزقاً في سائر أحوال حياته. وسرعان ما اشتهر الغزالي في بغداد وكثر أنصاره وخصومه. وفي سنة ٤٨٥ هـ (١٠٩٢ م) فتك الباطنية بنظام الملك فترك ذلك في نفس الغزالي أثرًا عميقاً من الحزن على نظام الملك ومن النعمة على الباطنية.

ولم يستعِ الغزالي بمقامه وجاهه في بغداد إلا أربع سنوات أو تزيد قليلاً، لأنه جاء إلى بغداد يحمل في أعصابه بؤس مرض الكنتظ.

الكنتظ^(١) أو الغنظ هبوط في القوى الجسمانية والعقلية ينتج اضطراباً نفسياً يتسم صاحبه بالقلق والسوداء. وهو يظهر عادة بعد الخامسة والثلاثين ويمتد من ثلاثة أشهر إلى سنة. وهو قابل للشفاء. وتتألف مدة المرض من فترات يتعرض المريض في أثناءها لأزمات خفيفة أو حادة، متتالية أو متباعدة. ويرافق هذا المرض ضعف في الذاكرة وتشتت الفكر مع الحزن والتشاؤم والحرب من تزيجات الحياة. والمريض بالكنتظ يقل أكله

(١) راجع خلافاً لمزلف في مجلة العلوم (بيروت) آذار - مايو ١٩٦٦ ص ٢٨ - ٣١
أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية الخامسة لميلاده (مهرجان الغزالي في دمشق ١٣٨٠ هـ = ١٩٦١ م)
أصدره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة ١٣٨٢ هـ = ١٩٦٣ م.

وثومه ويستولي عليه خشوعٌ من القوى والورع .

ويصف الغزاليّ حاله في «المقصد» وصفاً مُستهباً ثم يقول (ص ٦٤) :
« فلم أزلْ أتردد بين تجاذبِ شهوات الدنيا وضواحي الآخرة قريباً من
سنة أشهر أو لها رَجَبُ سَنَةٍ ثمانٍ وثمانين وأربعمئة . في هذا الشهر جاوز
الأمرُ حدَّ الاختيار إلى الاضطرار ، إذ قَتَلَ اللهُ على لساني حتى اعتُقِلَ
عن التدريس فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تطبيعاً لقلوب
المُختلفة (الآتين لسماع الدروس) ، وكان لا يَنْطَبِقُ لساني بكلمةٍ
ولا أستطيعها البتة . ثم أورشَتْ هذه العقلةُ في اللسان حُرناً في القلب
بَطلَ معه قوة الحُزم وقَرُمَ الطعام والشراب ، فكان لا تنالُ في شربةٍ
ولا تنهضُ لكمة . وتعدّى ذلك إلى ضعفِ القوى حتى قطع الأطباء طمَعَهُم
في العلاج . »

وتَصَحَّ بعضُ الأطباء للغزاليّ بالسباحة في الأرض فأجابَ عنه أخاه
أحمد في التدريس في النظامية ثم ضاعِرَ هو بِخُدادٍ في ذي القعدة
من سنة ٤٨٨ (تشرين الثاني - نوفمبر ١٠٩٥) ووصل إلى دِمَشقَ في
مطلع سنة ٤٨٩ هـ ، ثم تنقَلَ نحو ستين بين دِمَشقَ والقدس والخليل ومكة
والقبة . ورجَعَ الغزاليّ إلى خُدادٍ قبل أن يدخَلَ الصليبيون القدسَ
في الاغلب ، ولكنه استمر في اعتزاله التدريس .

وفي ذي الحجة من سنة ٤٩٩ (أيلول-سبتمبر ١١٠٦) استقاع الوزيرُ
قُحترُ المَلِكِ بنُ نظام الملك أن يُعَنِّعَ الغزاليّ بالتدريس في لِيظامية نيسابور .
وبعد نحو شهر قُتِلَ قُحترُ المَلِكِ قَتْلَهُ رجلٌ من الباطنية يوم عاشوراء من
سنة ٥٠٠ (١١ - ٩ - ١١٠٦ م) .

عاد إلى الغزاليّ شيء من الاضطراب فغادر نيسابورَ إلى طوسَ حيثُ

قضى بقية أيامه يحتم القرآن وقراءة الحديث وبالموعظ والتعليم . وقد بنى
قرب بيته مدرسةً للمشتغلين بالعلم وخطابها للصوفية ، فكان يرحاهم جميعاً
شكراً قد على ما كان قد لقيته هو في مدرسة طوس يوم كان بالغاً قديراً .
و«توفي أبو حامد الغزالي في طوس سنة ٥٠٥ هـ (١١١١ م) .

كتبه

بدأ الغزالي التأليف في فروع الفقه وأصوله ، وفي مسائل الخلاف وفي
الجدل ، منذ صباه ، ولكتنا لا نجد له كتاباً مهيئاً قبل سنة ٤٨٧ هـ (١٠٩٤ م) .
ثم انه استمر في التأليف الى آخر سنة من حياته . فمن كتبه :

— مقاصد الفلاسفة (٤٨٧ هـ) : لما سئل الغزالي كتاباً في الرد على الفلاسفة
قال : ليس في الإمكان ولا من الإنصاف أن يُرد الإنسان على مذهب قبل
عرضه وتوضيحه . من اجل ذلك وضع كتاب مقاصد الفلاسفة للحكاية
مقاصد الفلاسفة « من علومهم الطبيعية والالهية من غير تمييز بين الحق
متها والباطل » . غير ان الغزالي خالف أحياناً ما شرطه على نفسه وكان يقول
مثلاً : « وأما الالهيات فأكثر عقائدهم فيها على غير الحق ، والصواب
فيها نادر » .

— المستظهرى (٤٨٨ هـ) . ويسمى أيضاً « لمضائق الباطنية » ، ألّفه
تلبية لرغبة الخليفة المستظهر ، وذكر فيه عقائد الباطنية ورأيهم في الامام
المعصوم ، ثم كفرهم .

— الاقتصاد في الاعتقاد (٤٨٨ هـ) ، وهو بحث موجز معتدل في علم
الكلام (يبدو أنه تأثر في تأليفه بكتاب الأشعري : « استحسان الخوض في
علم الكلام ») . وبمعنى بالاقتصاد (الاعتدال) موقفاً وسطاً بين الذين

جَمَعُوا عَلَى التَّقْلِيدِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوا ظَاهِرَ الشَّرْعِ بِلا تَفْكِيرٍ وَبَيْنَ الْمُتَفَلِّسِينَ
الَّذِينَ تَطَرَّفُوا فِي الآرَاءِ وَالتَّأْوِيلَاتِ حَتَّى اجْتَمَعُوا عَنِ الدِّينِ أَوْ تَرَكَوهُ .

— تَهَامَتِ الْفَلَّاسِفَةُ (٤٨٨ هـ) ، رَدَّ الْغَزَالِيُّ فِيهِ عَلَى الْفَلَّاسِفَةِ وَأَرَادَ بِهِ
تُسْوِيدَ صَفَاتِهِمْ عِنْدَ الْعَامَّةِ وَتَهْدِيمَ الْفَلَسَفَةِ نَفْسَهَا . وَقَصَدَ الْغَزَالِيُّ بِالتَّعْبِيرِ
« تَهَامَتِ الْفَلَّاسِفَةُ » تَنَاقُضَ الْفَلَّاسِفَةِ فِي أَدْلَتِهِمْ وَتَقْصُورِهِمْ عَنِ إِقَامَةِ الْأَدَلَّةِ
الْمُنْتَزَعَةِ عَلَى صِحَّةِ مَا يَرْجِعُونَهُ مِنَ الآرَاءِ .

وَالَّذِي حَمَلَ الْغَزَالِيَّ عَلَى الرَّدِّ عَلَى الْفَلَّاسِفَةِ أَنَّهُ رَأَى شُبَّانَ زَمَانِهِ الَّذِينَ
رُزِقُوا حَقًّا قَلِيلاً مِنَ الذِّكَاءِ أَوْ نَالُوا قِسْطًا يَسِيراً مِنَ الْعِلْمِ يَسْتَهْنُونَ بِأُمُورِ
الدِّينِ ، وَيَحْتَجُونَ لِلذِّكِّ بِأَنَّ الْفَلَّاسِفَةَ الْعَقَّامَ « كَافِلَاتُونَ » وَأَرِسْطُو لَمْ يَكُونُوا
يَقُومُونَ بِمِثْلِ هَذِهِ الْعِبَادَاتِ ؛ وَبِأَنَّ كَثِيرِينَ مِنْ غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ نَاجِحُونَ فِي
حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا ، وَهُمْ لَا يُتَّقِدُونَ بِمِثْلِ هَذِهِ الْعِبَادَاتِ أَيْضاً ؛ وَبِأَنَّ هَذِهِ الْعِبَادَاتِ
تَكُنُّ بِالْمُجَاهِرِ الْبَاحَاظَةِ ، وَهُمْ أَرْفَعُ مِنْ هَؤُلَاءِ حَرَجَةً .

وَأَرَادَ الْغَزَالِيُّ أَنْ يُبَيِّنَ فِي هَذَا الْكِتَابِ أَنَّ الْمُرُوقِينَ مِنَ الْفَلَّاسِفَةِ كَانُوا
يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ؛ وَأَنَّ الْفَلْسُوفَةَ الْمُرُوقَةَ أَيْضاً قَدْ يُصِيبُ
فِي آرَائِهِ الرِّبَاحِيَّةِ وَالطَّبِيعِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَّةِ ثُمَّ يَكُونُ مَخْطِئاً فِي آرَائِهِ الْإِلَهِيَّةِ وَالدِّينِيَّةِ .
وَيُرَدُّ الْغَزَالِيُّ كَثِيراً مِمَّا دُويَ عَنْ كِبَارِ الْفَلَّاسِفَةِ ، مِمَّا يَخَالَفُ الدِّينَ ، إِلَى التَّجْدِيلِ
وَالْتَحْرِيفِ الَّذِينَ وَقَعُوا فِي نَقْلِ كُتُبِ هَؤُلَاءِ الْفَلَّاسِفَةِ مِنَ الْيُونَانِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ .

حَصَرَ الْغَزَالِيُّ قَضَايَا الْفَلَسَفَةِ فِي عِشْرِينَ مَسْأَلَةً : أَوَّلُكَ الْعَالَمُ
وَالزَّمَانُ وَالْمَكَانُ وَأَبَدِيَّتُهَا — اللَّهُ وَصِفَاتُهُ وَعِلَاقَتُهُ الْعَالَمَ — عِلْمُ اللَّهِ خَاصَّةً
— نِظَامُ الْعَالَمِ وَمَعْرِقَةُ النُّجُومِ لِلْغَيْبِ — جَوْهَرُ النَّفْسِ — الْمَعَادُ (الْآخِرَةُ) .

يَبْدَأُ الْغَزَالِيُّ بِمَرَضِ رَأْيِ الْفَلَّاسِفَةِ فِي الْقَضِيَّةِ الْمَعِينَةِ . ثُمَّ يُورِدُ أَدِلَّتَهُمْ

على الجانب الذي يروّنه من تلك القضية . بعد ذلك يُورد اعتراضه هو على رأيهم ويأتي بأدلة على فساد أدلتهم . وهو يعتقد أنه إذا استطاع أن يبين فساد أدلتهم ومغوضتها في أمر واضح متفق عليه (كروحانية النفس وخلودها مثلاً) ، فإن ذلك سيجعل أدلتهم المتعلقة بأمور دقيقة غامضة (كمخلق الله للعالم ، وصفات الله ، وخلود الجسماني) تسقط من تلقاء نفسها . وإسقاط الدليل على قضية ما هو إسقاط القضية نفسها .

وأكثر أدلة الغزالي جدلية كأدلة علماء الكلام . وقد يأخذ عدداً من براهين الفلاسفة كما فعل الأشعري من قبله والمعتزلة من قبله أيضاً .

— احياء علوم الدين (في فترات بعد سنة ٤٨٨ هـ) أوسع كتب الغزالي وأدلتها على اتجاهه العملي في الحياة وعلى سلوكه الصوفي في العبادة والتفكير والممارسة . وقد جعله الغزالي أربعة أرباع تطبع اليوم في أربعة أجزاء : ربع العبادات (في العقائد والعبادات) — ربع العادات (آداب الأكل ، الحلال والحرام ، الصحة ، العزلة ، السماع والوجد ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الخ) — ربع المهلكات (شرح عجائب القلب ، رياضة النفس ، كسر الشهوتين ، آفات اللسان ، ذم الغضب ، ذم الدنيا ، الخ) — ربع المنجيات (التوبة ، الصبر والشكر ، الفقر والزهد ، التوحيد والتوكل ، ذكر الموت وما بعده) .

في هذا الكتاب آراء عبقرية ، كما أن فيه استطرادات ليست كمنطق . وبما أن تأليف الإحياء قد امتد زمناً طويلاً قبل أن يشعر الغزالي بمرضه وبعد ذلك : فالفصول العبقرية فيه تعود الى الفترات التي كان الغزالي فيها في اعتدال وصحة ، والاستطرادات التي هي غير ذلك كانت نتاج الآزمات المرضية التي كانت تمرّ به .

جمع الغزاليّ في هذا الكتاب بين أحكام الورع والتقوى وبين آداب المتصوفين ثم شرح اصطلاحاتهم في عباراتهم ، فصار التصوّف في الاسلام علماً مدوّناً، بعد أن كان عبادة يتلقّى المتصوّفون أحكامها وآدابها بالرواية بأخذها كل مرید عن شيخه .

— أيها الولد (بعد الاحياء ، ٥٠٦ هـ) . ان واحداً من الطلبة المتقدمين لازم الغزالي ثم اشتغل بالتحصيل (على نفسه) حتى جمع دقائق العلوم . ثم انه كتب إلى الغزالي يسأله عن العلم النافع في الآخرة حتى يتمسك به ويترك ما سواه ، فكتب اليه الغزاليّ هذه الرسالة يخاطبه فيها بقوله : أيها الولد ، مرة بعد مرة . ويفتح الغزالي الرسالة بقوله : « ان التصح يؤخذ من معدن النبوة ، فان كان قد بلغك منه شيء فأي حاجة لك في نصيحتي ، وان لم يبلغك فماذا حصلت في تلك السنين الماضية ؟ » .

— المتخذ من الضلال (٥٠٢) (١) .

— المستصفي (أول سنة ٥٠٣ هـ) في علم أصول الفقه .

قال ابن خلدون (المقدمة ٨١٦) : « وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون (في علم أصول الفقه) كتاب البرهان لإمام الحرمين (الجويني) والمستصفي للغزاليّ ، وهما من الأشعرية » .

— إلهام العوام عن علم الكلام (بين ٥٠٤ و ٥٠٥ هـ) وفيه يؤكد الغزاليّ صحّة مذهب السلف في ما يتعلق بذات الله وصفاته وأفعاله ، ويردّ على الحشوية والنجسة . ويبدو أن الغزالي قد رجّع في هذا الكتاب عن كان قد سمح للعامة به من الخوض في علم الكلام .

(١) راجع بحث د في آخر هذا الفصل .

مقايده واتجاهه الفكري

الغزالي "مفكر عبقري لا ريب في ذلك ، وهو ذكي عبط بمقالات الفلاسفة كما نجد في كتبه ، فالله البصيرة في المجمع وأمله كما نرى في أحكامه . ولم يكن الغزالي مقتنواً في الرياضيات والطبيعات ، ومع ذلك فقد أخذ منها أمثلة وأقر بصحة براهينها . أما في المنطق والفلسفة المتألفة فكان عالماً من أعلامهما . غير أنه استلهم المنطق لتبصرة الدين وحتمل حل الفلسفة لأنها تُفصل ذوي الاستعداد العقلي القاصر .

والغزالي شخصية عجيبة : أنكر قيمة العقل في المعرفة ، ثم نصر الدين بالعقل . وهاجم الفلاسفة وأراد تدمير الفلسفة ثم استعار براهينها للدفاع عن الدين . ثم أنه أدخل الرد على الفلاسفة في العقائد وكفّر من يذهب إلى رأي الفلاسفة في صفات الله وقيدّم العالم والخلود الروحاني والجسماني . مع أن رأيه في التصوف العمل والشفى .

لم يتقصّد الغزالي أن يُوجِدَ مذهباً دينياً ولا نظاماً فلسفياً لأنه كان يرى أن الإسلام هو المذهب الصحيح والنظام الوحيد في الحياة وفي التفكير . وكان هدفه الأول ومكثده أن يتفادى عن الإسلام في وجه الحركات الدينية وسياسية وأن يَحْصِيَ العامة من أخطار الفلسفة على أيمانهم وعلى تماسكهم بأواصر الدين . من أجل ذلك كلّه استحق من معاصريه لقب حجة الإسلام ، ولا يزال يستحقّه .

ومع رغبة الغزالي في الدفاع عن الإسلام . ومع خوفه الشديد من الخصوم . فإنه كان غير متجانب للحق في الرد على من ردّ عليهم . إن عداوته للفلسفة المتألفة لم يمنع من أن يُقِرَّ بفلاسفة بوقافة البراهين وصحة الآراء في فنون أمثلة والفلسفة إلا في الالهيات .

وكان تأثيرُ الغزاليّ في الشرق والغرب عظيماً جداً ، ومنذ أيامه هو .
 مع اختلاف آراء العلماء والمفكرين فيه في كل عصر .
 وكذلك لم يحاول أن يَسُوِّجَ بين الدين والفلسفة . إنَّ الفلسفةَ عنده
 ضلالٌ ، والحقُّ إنما هو في رجوع الإنسان ، في كلِّ شيء ، إلى قول
 الدين : إلى القرآن الكريم وحديث رسول الله وإلى أعمال السالكين .
 وإذا نحن قلنا : فلسفةُ الغزاليّ ، ، فلانما نعني أسلوبه في معالجة القضايا
 العقلية من وجهة نظر الدين .

وننظرُ الغزاليّ إلى أقسام الفلسفة فوجدَها ، بالنسبة إلى الغرض الذي
 يطلُبُه (الغاية التي يدرُسُ الفلسفةَ من أجلها) ، ستةَ أقسامٍ : رياضيةً
 ومنطقيةً وطبيعيةً وإلهيةً وسياسيةً وعمليةً ، فقال : أمَّا العلومُ المنطقيةُ
 والرياضيةُ والطبيعيةُ فهي علومٌ تتعلق بالأدلة والبراهين ثم بالنظر في
 الأعداد والمقادير ثم بالبحث في الأجسام المفردة والمركبة كالمعدن والنبات
 والحيوان . ولم يتجدد الغزاليّ هذه العلومَ تتعلقُ بالدين فلياً أو إثباتاً .
 سوى ملاحظاتٍ يسيرةٍ لا تُوجب في القائل بها إعجاباً أو كُفُوراً .

وأمَّا العلومُ السياسيةُ والعمليةُ فرأى الغزاليّ أن الفلاسفةَ قد أخذوها
 من كتب الله المُشرَكة على الأنبياء ومن كلام الصوفية . وربما مرَّجَّحُ
 الفلاسفةُ هذه العلومَ بشيء من آرائهم وأقوالهم . فيَجِبُ التمييز في
 هذه الآراء والأقوال بين الصحيح منها والفاقد . ولكن يحسنُ أن نَمْنَعُ
 جمهورَ الناس من النظر فيها لأنهم لا يستطيعون أن يفرقوا فيها بين الصحيح
 والفاقد أو بين النافع والضار .

وأمَّا فيما يتعلقُ بالعلوم الإلهية فقال الغزاليّ : « ولما الإلهياتُ قضيا
 أكثرُ أهاليهم . »

وجه الغزالي جميع اعتماده إلى الالهيّات لأنها هي التي تُوجب إيماناً
لوحداناً في الدنيا . ولو زأ أو حُسُراً في الآخرة . ورأي الغزالي في الالهيّات
هو رأي الأشعرية : رأي أهل السنة والجماعة . رأي الدين . وكل ما تنطوي
عليه الالهيّات راجع عند الغزالي إلى الله وحده .

(أ) ان الله موجودٌ . ولا علة لوجوده ، بل هو علة كل شيء .
وجوده معروف بالفضل لأنه سبب كل شيء . . ولا يمكن أن يكون في
الوجود شيء بلا سبب . وبما أن الاسباب لا يجوز أن ترتقي بلا نهاية ،
فقد وجب أن تنقضي عند علة أولى هي الله . ثم إن وجود الله معروف
من طريق الوحي أيضاً . والله واحد لأنه لا يجوز أن يكون في الوجود الثاني
لا علة لها .

والله ذات وله صفات كلها قديمة . ولكن بعضها غير زائد على الذات
كالأزلية والوحدانية . وبعضها زائد على الذات وهي : الحياة والقدرة
والإرادة والعلم والبصر والسمع والكلام .

والله خالق العالم من العدم . خلق مادته وصورته ، وخلق جميع
ما فيه . باختياره وإرادته . والزمان من جملة العالم خلقه الله أيضاً .
والله قادر لا يُعجزه شيء . وهو عالم بكل شيء من الكليات والجزئيات
يعلمها قبل أن توجد وبعد أن توجد ، وهو أيضاً مريد يفعل ما يشاء ،
ولا يتجيب عليه أن يراعي مصلحة خلقه ، إذ هم ملكه إن شاء انعم عليهم
ولعظم وإن شاء أنصهم وعذبهم : لا يسأل عما يفعل . والله مترقي يوم
القيامة .

(ب) والملائكة حق ، والروح المحفوظ حق ، وجميع الكائنات
ثابتة (مدونة) فيه . ومنه يعرف الأنبياء الغيب وينزل إليهم الوحي .

(ج) والنبوة حق من عند الله . والله يُطلع الأنبياء على أسرار السموات والأرض وعلى الغيب . وهم يأتون بالشرع من الله لهداية الناس وتعميدهم الخيري .

(د) والانباء يؤيدون بالمعجزات الخارقة للعادة مثل : قلب العصا حية (لموسى) واحياء الموتى (لعيسى) وشق القمر (لمحمد) ، كما يجوز أن يُلقى نبي في النار فلا يحترق (مثل ابراهيم) ، وذلك كله غير مستبعد ، بل هو ثابت .

ويحسن أن نُدرِك في عبقرية الغزالي أمرين :

أ- كانت عبقريته قادرة على أن تجمع بين البراعة البالغة في الدين والبراعة البالغة في الفلسفة . وبينما كان الغزالي حكماً من أعلام التصوف نظرياً وعملياً ، فإنه كان أيضاً قديراً جيداً في الإحاطة بفلسفة ما وراء الطبيعة وبالفلسفة الاجتماعية .

ب- وعبقرية الغزالي لم تكن "مستوية" . ذلك لأنه كان يعاني مترجماً نفسياً خطيراً . ومنع ذلك فإن فترات الصحة التي تمتدع بها قد منحت العالم الشرقي والعالم الغربي (في الاسلام وفي النصرانية) إنتاجاً عريضاً بعيد الأثر في الحياة الفكرية إلى اليوم .

الغزالي والكلام

كان الغزالي سُنِّيًّا سَلَكِيًّا أشعريًّا على طريقة أهل السنة والجماعة مُجَانِبًا للمعتزلة الذين كانوا يحاولون تحكيم العقل في مسائل الإيمان ومُجَانِبًا للباطنية الذين كانوا يأخذون قواعد الإيمان ومُسَبِّلًا العبادة عن الإمام من غير أن يجعلوا للعقل وزناً في الاعتقاد وفي العمل . واتجاهه في ذلك كله ظاهر في كتبه التي أوجزنا الكلام على عددٍ منها في مطلع هذا الفصل .

والغزالي لا يرى بأساً بعلم الكلام إذا مارسه من هؤلأهل للدفاع عن مذهب السلف وإذا تخرج منه غير ، أما إذا أثار شبهة أو زعزع عقيدة أو اكتد بدعة (حسباً أو اعتماداً) لم يأت به الإسلام وكان مخالفاً للإسلام فهو حرام . ولا سبيل إلى الوصول إلى المعرفة الصحيحة من طريق علم الكلام . ومع ذلك فإن لعلم الكلام فائدة هي الدفاع عن الإيمان وحماية العقيدة بين العامة بمقاومة أهل البدع الذين يشتتون على العامة بأنواع من البخل يشتر بها العامة فيقبلون ، لأن العامي عاجز عن التمييز بين الصحيح والفاقد من البخل ومن الأدلة .

والغزالي أراد ألا ينسرب علم الكلام إلى العامة من المسلمين ، من أجل ذلك ألف كتابه «إلحاح العوام» عن علم الكلام ، وقال في مقدمته : إن الحق الذي لا مراء فيه هو مذهب السلف ، أعني مذهب الصحابة والتابعين . وحقيقة مذهب السلف - وهو الحق عندنا - أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الحق وجب عليه (في ذلك الحديث) التدبُّس والتصديق والاعتراف بالعجز عن (فهم كنهه ما لم يتقنه) والكف عن البحث في باطن مع التسليم بما يقول أهل العلم في هذه الأمور . وعلى هذا العامي إذا سمع في الحديث (أو في القرآن) لفظاً مثل «يد الله» أو «ثم استوى» (الله) على العرش «أن يعلم أن ليمثل هذا اللفظ معاني عظيمة فوق المعنى المألوف عندنا . ولكن لا يجوز للعامي أن يفرض في هذه البحوث .

مشاكل علم الكلام

والمشكلة الكبرى في علم الكلام كانت الحاجة إلى نشأته .

نشأ علم الكلام من التعارض الظاهر بين العقل والنقل : بين ما يوجب

المنطق والاختبار الإنساني وبين ما وصل إلينا من طريق الرواية الدينية ،
مع العلم بأن الثقل كان موافقاً للعقل في أحوال كثيرة .

نحن نكتسبنا الأمور الإيمانية من طريق الوحي - على لسان النبي - من
الله - فهل يجوز لنا أن نلجأ إلى الاستقراء لمعرفة تلك الأمور الإيمانية أو إلى
إقامة البراهين العقلية على صحتها (كأننا نعتني بذلك أن الوحي غير كاف
في معرفة الحق) . وبكلمة ثانية ؟ هل يجوز أن يخضع الوحي للعقل ؟
هل يجوز أن يخضع العلم الدنيوي (الالهي) للعلم المنطقي (الدنيوي) ؟
ونشأ من هذه المشكلة الرئيسة مشاكل فرعية منها الكلام في صفات
الله ، كالعلم والإرادة ، وفي استواء الله على العرش وركوبه الله يوم القيامة
وفي الصير والتخيير .

- العقل والثقل :

إن الغزالي لا ينكر قدرة العقل على العلم وعلى التمييز بين الحسن
والقبيح وبين الحلال والحرام ، ولكنه يقول إن الأمر باتباع الحسن
 وترك القبيح يأتي من الشرع (الثقل) لا من العقل . نحن نعرف بالعقل
أن الله موجود وأن علينا أن نتصدق على الفقراء وأن نتجنب الكذب .
ولكن هذه الأمور تقرر بالشرع (الثقل) وحده .

غير أن الغزالي لا ينكر قدرة العقل في نطاقه الخاص به ، بل يقول إذا
استطاع الإنسان أن يتجمع بين العقل والثقل كان ذلك أحسن . وهو يشير
إلى هذا الموقف في مقدمة كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» فيقول :

« الحمد لله الذي اجتبى حكمة عباده عصابة الحق وأهل السنة
وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به (لهم) عن حقائق الدين ...
حتى اطلعوا على طريق التضييق (٢) بين مقتضيات الشرائع وموجبات

العقول ، وتحققوا أن لا مُعاداة بين الشرع المنفرد والحق المعقول
 وأنتي يستتبع الرشاد لمن يفتح بطليد الأثر والخير ويُنكر مناهج
 البحث والنظر ، لو لا يعلم أن لا مُستند للشرع إلا قول سيد البشر
 - صلى الله عليه وسلم - وبرهان العقل هو الذي عُرِفَ به صدقه في ما
 أخبر . وكيف يتبدى للعباد من انقضى شخص العقل (وعليه) اقتصر .
 وما استفاد بنور الشرع ولا استبصر ... فالعقل مع الشرع نور على نور ...
 فالشرع والعقل . إذن - عند الغزالي - ضروريان ؛ وعلى
 الإنسان أن يتحدي بهما كليهما . ولكن معرفة الحق والعمل في
 العبادات لا يجوزان إلا بالشرع وحده . قال الغزالي في كتاب الاقتصاد
 في الاعتقاد (ص ٧٧ - ٧٨) :

(ونحن) ندعي أنه لو لم يرد الشرع لما كان يتجيب على العباد
 معرفة الله تعالى وشكر نعمته ، خلافاً للمعزلة إذ قالوا إن العقل بمجرده
 موجب (لذلك كله) . وبرهاننا هو : العقل يُوجب النظر وطلب المعرفة
 لفائدة مرتبة عليه (ولكن لا يوجب العمل في أمور العبادة) .

- رد الغزالي على المعزلة (في العقل والنقل) :

المعزلة يُوجبون معرفة الله والثواب والعقاب بالعقل . يقول الغزالي
 في ذلك : « فإن قال المعزلة : يتخطرُ ببال الإنسان أن له رباً إن شكره
 أثابه وأنعم عليه ، وإن كفر أنه مُعاقب عليه . ولا يتخطرُ بباله
 البتة جواز العقوبة على الشكر (أن الله يعاقب الإنسان إذا شكره الإنسان
 أو أطاعه) »

فرد الغزالي قائلًا : « نحن لا نُشكر أن العاقل يستحيه طبعه
 على الشكر ... ولكن ربما خطر بباله أن الله يُعاقب على الشكر (إن »

المرجع الحقيقي لوجوب العقاب أو الثواب هو أمر الله ، فإذا أمر الله بفعل أمر وجب فعله ، وإذا أمر بشرك أمر وجب على الإنسان تركه . حتى الرسول نفسه لا يرجع أمراً على أمر ولكنه يُخبركم بما أمركم الله به وبما نهىكم عنه . والأمر (ثلاثة أقسام) : ما يُعلمُ بدليل العقل دون الشرع ، وما يُعلم بالشرع دون العقل ، وما يعلم بهما . أما العلومُ بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدثات وقدرته وعلمه وإرادته ، فإن كل ذلك إن لم يثبت (بالعقل) لم يثبت بالشرع وأما ما كان بمنجرد السمع (النقل) فتخصيص أحد الجائزين بالوقوع (بترجح الله تعالى لأحد الجانبين) . وإتسا يعترف (ذلك) من الله تعالى بوحي وإلهام . ونحن نعظم من الوحي (ال الرسول) بسماع (بنقل) كالخبر والنشر والثواب والعقاب وأمثالهما . وأما المعلومُ بهما (بالعقل والشرع) فكل ما هو واقع في مجال العقل وما أُختر في الرتبة عن إثبات كلام الله تعالى كسأله رؤيته (الله يوم القيامة) وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والأعراض كلها . ثم إن كل ما ورد السمع به يُنظر فيه ، فإن كان العقل مُجوزاً له وجب التصديق به قطعاً وأما ما يقتضي العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد في السمع . ولا يُتصور أن يشمل السمع على (أمر) قاطع مخالف للمعقول . وظواهر أحاديث التشبيه^(١) أكثرها غير صحيح . والصحيح منها ليس بقاطع ، بل هو قابل للتأويل . فإن توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقتصر فيه باستحالته ولا جواز وجب التصديق أيضاً بأدلة السمع ... (ص ٧٧ - ٧٨ ، ٨٦ - ٨٧) .

(١) الأحاديث التي تنسب إلى الله تعالى أمثلة من صفات البشر وأفعالهم .

رعاية الله للأصلح

يشير الغزالي^(١) مشكلة هي : هل يأمر الله تعالى الناس بما هو أصلح لهم أو يُعاملهم بما يستحقون على أعمالهم ؟

يُجيب الغزالي^(٢) على هذا السؤال بالنقي : الله لا يتجيب على الله أن يختار للناس ما هو أصلح لهم . وهو ينطق في ذلك من مدرك ديني بحث : إنه يرى أن الناس عباد لله وعبيد له ، هو خلقهم ولولاه ما كانوا . فهو إذن سيدهم ومالكهم فمن حقه أن يفعل بهم ما شاء ولا يسأل عن مُبرّر ليعمله مهما كان ذلك الفعل .

غير أن أعمال الله كلها حكمة أو ليحكمة . للغزالي كتاب عنوانه « الحكمة في مخلوقات الله عز وجل »^(٣) استعرض فيه شيئاً من خواص الأشياء ومنافعها ويبيّن أن جميع هذه الأشياء موافقة موافقة تامة للإنسان ، فإن الله تعالى قد خلق جميع الأشياء لمصلحة الإنسان وجعلها كلها نفعاً له على الإنسان ، حتى « أن هذا دود القز خلق لمجرد مصلحة الإنسان ومنافعه ، فإن هذا الحيوان (هو) الذي يُخلق من جسمه الحرير » (ص ٤٩) .

إن الله خلق كل شيء لحكمة ، ثم « هو يختار الأصلح لعباده ، ولكن » واختار الأصلح لعباده ليس واجباً عليه .

ينطق الغزالي^(٤) في هذه القضية من مدرك العدل والظلم : العدل أن يصرف المالك بما يملك كما شاء ، والظلم أن يصرف شخص بما

(١) الحق بتصحیح مصطفی القزاقی القمشلي - طبع على نفقة وولقة محمد أمين الخالقي ، مصر (طبعة النيل) ١٣٢١ هـ = ١٩٠٣ م .

يَمْلِكُهُ غَيْرُهُ ، وَلَوْ تَصَرَّفَ بِهِ تَصَرَّفًا صَحِيحًا نَاقِصًا . وَبِمَا أَنَّ الْبَشَرَ عِبَادٌ لِلَّهِ وَعَبِيدٌ لَهُ ، لَهُمْ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ مُلْكٌ لَهُ يَتَصَرَّفُ بِأَمْرِهِمْ كَمَا شَاءَ : فَإِنْ عَامَلَهُمْ بِالْإِحْسَانِ فَلَيْسَ ذَلِكَ عَدْلٌ مِنْهُ وَنِعْمَةٌ لَهُ عَلَيْهِمْ ، وَإِنْ عَامَلَهُمْ بِغَيْرِ الْإِحْسَانِ فَلَيْسَ ذَلِكَ مِنْهُ عَدْلٌ أَيْضًا (وَلَا ظُلْمٌ فِيهِ) .

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ يَقُولُ الْغَزَالِيُّ فِي كِتَابِ الْاِقْتِصَادِ فِي الْاِعْتِقَادِ^(١) (ص ٧٥) :
« نَدَّيْهِ أَنَّهُ لَا يَتَجَبُّ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى رِعَايَةُ الْأَصْلَحِ لِعِبَادِهِ ، بَلْ لَهُ أَنْ يَفْعَلَ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ بِمَا يُرِيدُ ، خِلَافًا لِلْمَعْزُلةِ فَإِنَّهُمْ حَاجُّوهُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى فِي أَعْمَالِهِ وَلَوْ جَبَّهُوا عَلَيْهِ رِعَايَةَ الْأَصْلَحِ » .

وَيَتَنَاوَلُ الْغَزَالِيُّ أَوَّلًا الْجَوَازَ وَالْوَجُوبَ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِاللَّهِ (ص ٦٦) :
« وَجُمْلَةُ أَعْمَالِ (اللَّهِ) جَائِزَةٌ لَا يُوَصَّفُ شَيْءٌ مِنْهَا بِالْوَجُوبِ ... (لِذَلِكَ) : يَحُوزُ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ لَا يُكَلِّفَ عِبَادَهُ ، وَيَحُوزُ أَنْ يُكَلِّفَهُمْ مَا لَا يُطَاقُ ، وَيَحُوزُ مِنْهُ إِبْلَامُ الْعِبَادِ بِغَيْرِ حَيَاقِصٍ (مِنْهُمْ) وَبِغَيْرِ جِنَايَةٍ (سَبَّكَتْ مِنْهُمْ) ، وَلَا يَتَجَبُّ (عَلَيْهِ) رِعَايَةُ الْأَصْلَحِ لَهُمْ ، وَلَا يَتَجَبُّ عَلَيْهِ ثَوَابٌ (عَلَى) الطَّاعَةِ وَلَا عِقَابٌ (عَلَى) الْمَعْصِيَةِ . وَالْعَبْدُ لَا يَتَجَبُّ عَلَيْهِ شَيْءٌ بِالْعَقْلِ بَلْ بِالشَّرْعِ . وَلَا يَتَجَبُّ عَلَى اللَّهِ بِعِثَةِ الرُّسُلِ : وَإِنَّهُ (لَوْ لَمْ تَنْبَغِشِ) الرُّسُلَ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ قَبِيحًا ، وَلَا هُوَ مُحَالٌ ... »

وَيُشْرَحُ الْغَزَالِيُّ ذَلِكَ فَيَقُولُ (الْاِقْتِصَادُ ٧٦) :

« إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا كَلَّفَ الْعِبَادَ طَاعَتَهُ لَمْ يَتَجَبَّ عَلَيْهِ الثَّوَابُ ، بَلْ إِنْ شَاءَ أَثَابَهُمْ وَإِنْ شَاءَ عَاقَبَهُمْ » ، وَإِنْ شَاءَ أَحَدُ مَنَّهُمْ وَلَمْ يَحْتَشُرْهُمْ

(١) حُلُّ تَلَفُّظِ أَحَدِ نَاجِيِ الْإِيمَانِ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْخَاضِرِ وَأَخْرَجَهُ ، الطَّبْطَبَايُ ثَانِيًا ، ص ٢٠٦ (طَبْعَةٌ) .

ولا يُبالي لو غفرت لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين . ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفاته الالهية ، وهذا لأن التكليف تصرف في عبده ومسايله .

القدرة (في الخالق والمخلوق)

وحرية الانسان

إن الله تعالى هو القادر المطلق يفعل ما يشاء ، والانسان عند الغزالي ليس كذلك . يعتقد الفلاسفة أن الفاعل هو كل من صدر عنه فعل ، فالنار فاعلة للحرارة . وقد أنكر الغزالي عليهم ذلك وقال : « الفاعل من يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد (من ذلك الفعل) ولم يفعل أن يكون السيراج فاعل الضوء وأن يكون الشخص فاعلاً لظله (نهايت الفلاسفة ٩٦ - ٩٧ ، ٢٧٨ - ٢٧٩) . والإرادة العامة المطلقة في الفعل ، عند الغزالي ، هي لله وحده .

اختلفت المعتزلة وأهل السنة والجماعة في القدرة : في قدرة الإنسان على أفعاله (راجع ، فوق ، ص ٨٠) . قال المعتزلة إن الإنسان حرّ مُختار يفعل أفعاله بإرادته واختاره ، وكان أهل السنة والجماعة يقولون إن الإنسان مُجبّر على جميع أعماله كتبها الله عليه منذ الأزل . ولما جاء أبو الحسن الأشعري (ت ٣٣٠ هـ = ٩٤٢ م) قال إن العبد (الانسان) مُجبّر (على أفعاله) ، والخير والشر (في أعمال الانسان) كلاهما بإرادة الله . فبرآ أنه أضاف إلى ذلك مدرَكاً قرعياً جديداً لما قال : إن الله خلق في العباد كتباً يفعلون به جزءاً صغيراً من الأعمال التي تظهر منهم : إن الله تعالى كتب على العباد أعمالهم ولكنه خلق فيهم قدرة على هذه الأعمال . فمع أنهم هم يقومون بعبء الأعمال ، فإن الذي

أَلَدَرَهُمْ عَلَى عَمَلِهَا هُوَ اللَّهُ .

ونبتى الغزالي^١ هذا الموقف فقال (الاقتصاد في الاعطاء ٣٧) :
« تحزب الناس في هذا (الأمر) أحزاباً ، فذهبت المجبّرة إلى إنكار
قُدْرَةِ الْعَبْدِ : فلتزمتها إنكارُ ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة
والحركة الاختيارية ، ولتزمتها أيضاً استحالة تكاليف الشرع ، وذهبت
المعزلة إلى إنكار تعلق قُدْرَةِ اللَّهِ بأفعال العباد وزعمت أن جميع
ما يتصدّر (عن العباد من الأعمال إنما هو) من غيظ العباد واختراجهم
لا قُدْرَةِ اللَّهِ تعالى عليه بتخيّر ولا إيجاب . فلتزمتهم من ذلك شاعنان :
(أ) إنكارهم ما أطبق عليه السلف من أنه لا خالق إلا الله ولا مخترع
سواه ، و (ب) الثابت نسبة الاختراع والخلق إلى قُدْرَةِ مَنْ لا يعلم
ما خلّقه من الحركات ، فإن الحركات التي تصدر من الإنسان وسائر
الحيوان لو سئل (الإنسان أو الحيّة أن) عن عدها وتفصيلها ومقاديرها
لم يكن عنده خبر منها . بل هو الصبي (المولود حديثاً) يدب إلى
تدني أمه ويختص ، والميرة تدب إلى تدني أمها مستفظة
العينين . والعنكبوت تسج من البيوت أشكالاً غريبة بتحرر المهندس
في استدارتها وتوازي أضلاعها وتناسب ترتيبها . وبالضرورة نعلم اتصافها
بما يعجز المهندسون عن معرفته (١)

« فهذه أنواع الشكاعات اللازمة على مذهب المعزلة . فانظر ، الآن ،
إلى أهل السنة كيف وفّقوا السداد ورشّحوا للاقتصاد في الاعطاء فقالوا :
القول بالخبر (المطلق) محال باطل ، والقول بالاختراع اقتحام هائل ،

(١) انقطاع الصلة بينها وبين علم الفطنة ، وبالتالي استحالة قيام حرفة التشكوت بمثل
طريق منظم يميز عن مثله الإنسان العالم بالفطنة .

وإنما الحق إثبات القُدرة تبيين على فعله واحد والقول 'مقدور' (عليه واحد) منسوب إلى قادرين.... فإن قيل فما الذي حتمكم على إثبات مقدورين بين مقدورين، قلنا البرهان القاطع على أن الحركة الاختيارية مفارقة للرعدة — وإن فرغست الرعدة مرادة للمرتعد ومطلوبة له أيضاً — ولا مفارقة (بينهما بالإضافة إلى الإنسان) إلا بالقدرة. ثم البرهان القاطع على أن كل ممكن يتعلق به إرادة الله. وكل حادث ممكن، وفعل العبد (الإنسان) حادث، فهو إذن ممكن، فإن لم يتعلق به قدرة الله فهو محال. فإذن، الدليل القاطع على إثبات القدرتين (قدرة الله وقدرة الإنسان في كل عمل إنساني) سابقنا إلى إثبات مقدور (واحد) بين قادرين قاهلين: الله والإنسان. »

ثم ننظر إلى هذه القضية من جانب آخر: إن الله هو الذي خلق القدرة في الإنسان على فعل الأعمال، فلهذا النظر هو المخترع للعمل كله (لأن الإنسان ما كان قادراً على فعل ما لو لم يخلق الله فيه القدرة على ذلك الفعل). من أجل ذلك، كان الله تعالى خالقاً ومُخترعاً، ولكن المقدور (العمل الذي عمله الإنسان) لم يكن مُخترعاً بقدرة الإنسان، وإن كان قد صدر عنه. ولذلك لا نسمي الإنسان، فيما يتعلق بأفعاله، خالقاً ولا مُخترعاً، ولكننا نسمي عمله كسباً تيسبباً بكتاب الله (لأن الله تعالى إذا تكلم في القرآن الكريم قال عن البشر عند القيام بأعمالهم، مثلاً: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ — لها (للنفس) ما كَسَبَتْ وعليها ما اكتسبت» — والذين كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ — أَوْ كَسَبَتْ (النفس) في إيجازها خيراً.

موقف الغزالي من الفلسفة : المسائل الثلاث

لما حصر الغزالي قضايا الفلسفة المخالفة لعقائد أهل السنة والجماعة وجعلها عشرين مسألة (راجع فوق ، ص ١٨٩) لم يجعلها كلها على مستوى واحد من المخالفة للدين ، بل قسمها لثلاثين : قسماً يتألف من سبع عشرة مسألة تُبَدَّعُ (يجعل القائل بها مبتدعاً ، فاسقاً ، مذنباً) كاعتقاد الفلاسفة بأن العالم بنظامه وحركته يُشَبِّهُ الحَيَوَانَ ، وأن النجوم مُطْلَعَةٌ على الغيب ، وأن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم ، ثم ثلاث مسائل تُكْتَفَرُ ، هي القولُ بِقِدَمِ العالم ، والقولُ بأن الله يعلمُ الكُتُبَاتِ (القوانين العامة المسيطرة في الوجود) ولا يعلمُ الجزئيات (الحوادث الفردية) التي تتَفَعَّ في العالم) ، والقولُ بِخُشُر الأرواح (يوم القيامة) دون الأجساد .

— القول بقدم العالم :

قال لرسطو بقدم المادة ، وبأن العالم أزلي قديم . ثم قال الإسكندرانيون — وتابعهم على قولهم المعزلة ونفر من فلاسفة الاسلام — إن العالم "مُخْدَتٌ" (لأن الله علّةُ إيجاده) ولكنه قديم لأنه قاض عن الله مباشرة بلا تراخ في الزمن (فالعالم عند هؤلاء كلهم متأخر عن الله بالذات والمرتبة ، وليس متأخراً عنه بالزمن) .

أما الغزالي فلتزم جانب الدين وقال : العالمُ حادثٌ مخلوقٌ خَلَقَهُ اللهُ من العدم باختياره وإرادته ، في الزمن الذي أراده وعلى الهيئة التي أرادها . والله خلق الزمان والحركات أيضاً (نهاية ٣٥ — ٣٦ ، ٢١٧) ، وليس العالمُ أزلياً (قديماً) ؛ ولكن الله يستطيع أن يُبْقِيَ العالمَ الى الأبد ، اذا شاء ، ويستطيع أن يُكْسِبَهُ اذا شاء (نهاية ٨٩) .

وأكرر الغزالي القبيض وقال إن افتراس الفلاسفة أنه لا يصدُر عن الواحد

(الله) إلا واحد" (راجع فوق ، ص ٦٨ ، ١٣٩) افتراض خاطيء . اننا اذا قبلنا ذلك فيجب ألا يصدر عن كل واحد ، (عن الله وعن غيره الله في سلسلة التفيض) إلا واحد ، فيكون كل ما في العالم حيثذ آحاداً متسلسلة متشابهة (نهافت ١١٠) .

وتلخص براهين الفلاسفة على تقدم العالم في أمور : منها ، أنه لا يجوز أن يصدر محدث من قديم بلا مرجح ، (ان الله سبب وجود العالم . ولا يعقل أن يتأخر الشيء عن سببه ، فالسبب والمسبب متلازمان) . والمفهوم بالقديم هنا جملة العالم بمادته ، لا صورته ولا صور أعيان الموجودات . ثم اذا كان العالم ممكن الوجود ، فلقد كان دائماً ومنذ الازل يمكن الوجود . ولذلك وجب أن يكون قد وجد منذ الازل (منذ كان ممكن الوجود) . ولا يعقل أن يكون العالم ممكن الوجود ثم يمر وقت قبل أى يوجد (لأن الشيء لا يكون ممكن الوجود وغير ممكن الوجود في وقت واحد) .

ورد الغزالي على الفلاسفة بقوله : يجوز أن يكون الله قد أراد وجود العالم منذ الازل ، وأراد في الوقت نفسه أن يؤجل هذا العالم بعد زمن معين . ثم ان القديم قد يصدر عنه حادث : ان الله موجد جميع الاشياء ؛ ولكن هذه الاشياء لم توجد كلها معاً ، بل هي متسلسلة في طريق الاسباب (ان الطفل الذي ولد بالأمس قد خلقه الله ، ولكن هذا الطفل لم يظهر الا بعد أن ظهر جميع آباءه وأجداده على النهج الطبيعي ؛ وهكذا نستطيع أن نقول : إن الله قديم قد خلق طفلاً حادثاً) .

النفس وروحانياتها

يقول الفلاسفة "إن النفس جوهر روحاني متفارق للبدن ، ولهم على ذلك أدلة . والغزالي يقول أيضاً بذلك ، قال في معراج السالكين : "ثم

إنّ هذا الحَيَوَانُ الناطق - أعني الإنسان - تنقسم جُسمتهُ في التقسيم إلى ثلاثة أشياء : نفس وروح وجِسم فالتما النفسُ فهو الجوهرُ القائمُ بنفسه الذي ليسَ هو في موضعٍ ولا يَحِلُّ شيئاً (ص ١٣) . والنفسُ من جنس الجواهر لا من العناصر ، فهي روحانيةٌ محضة ... والنفسُ جوهرٌ روحانيٌ لطيفٌ ... وجوهرُ الشعاع (النور) بالإضافة إلى جوهر النفس كثيفٌ (ص ٣٠ ، ٣١) . ومن الأدلة على أن النفسَ روحانيةٌ أنّها تتقبلُ الأمورَ الروحانيةَ (كما يتقبلُ الأنبياءُ الوحيَ وكما يتعلمُ الناسُ العلومَ . ومعَ أن النفسَ موجودةٌ معَ البدنِ فإنَّ عُنْصُرَيْهِما مختلفان . والنفسُ بسيطةٌ غيرَ مركّبةٍ (لا تتألف من عناصرٍ مختلفة ، ولذلك لا تتحللُ ولا تعدم بانعدام البدن) (ص ٣٢ - ٣٤) .

هذه الآراء في روحانية النفس عند الغزالي موجودةٌ أيضاً في كتاب تنهايتُ الفلاسفة ولكنها فيه أقلُّ وضوحاً لأنَّ آراء الغزالي في دنهايتُ الفلاسفة ، تتخلط أحياناً بآراء الفلاسفة الذين يردّ عليهم .

وحينما يردّ الغزالي على الفلاسفة في شأن روحانية النفس يُشكِّرُ عليهم أمرين . أمّا أولُ ذَيْنِكَ الأمرين فهو أن الفلاسفة يدّعون أنّهم عَرَفُوا ذلك من طريق العقل لا من طريق الشرع ، وثاني الأمرين أن البراهين التي يأتي بها الفلاسفة لا يراها الغزالي مقبولة .

وفي ما يلي نموذجٌ من ردّ الغزالي على الفلاسفة في هذا الشأن :

الفلاسفة : القوى الداركة بالآلاتِ جسمانيةٍ يَعرُض لها من المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلالٌ ... ربما أضعفها أو أفسدها جُمُطة . والأمرُ في القوة العقلية بالعكس ؛ فإن إدامتها للنظر في العقولات لا يُتعبُها ، بل ربما زادها قوة .

أجزاء البدن كلها تضعفُ قُوَّاتها بعد منتهى التشوه والوقوف عند الأربعين سنةً فما بعدها ، فيضعفُ البصرُ والسمعُ وسائرُ القوى . والقوة العقلية في أكثر الأحيان إنما تقوى بعد ذلك .

الغزالي : إن نقصان القوى وزيادة أسباب كثيرة لا تنحصر ، وقد يقوى بعض تلك القوى في أول العمر ، وقد يقوى بعضها في أوسط العمر أو في آخره ، وأمرُ العقل كذلك . وهذه الأسباب إن خاض الخافض فيها ولم يتردَّ هذه الأمور إلى مجاري العادات فلا يمكن أن يُبنى عليها علم موثوق به ، لأن جهات الاحتمال في ما تريدُ به تلك القوى أو تنقصُ لا تنحصرُ فلا يورثُ شيءٌ من ذلك يقيناً .

سبب المحسوسات

الغزالي لا يعتقد بالسببية للمادية : بأن لكلِّ حادثٍ ماديٍّ سبباً مادياً ضرورياً لازماً ، بل هو يعتقدُ بأنَّ جميعَ الأحداثِ الماديةِ وغيرِ الماديةِ راجعةٌ إلى إرادة الله . وقد ذكر الغزاليُّ ذلك صراحةً في نهايتِ الفلاسفة ، قال (ص ٢٧٧) :

« الاقترانُ بينَ ما يُعتقدُ في العادة سبباً و (بين) ما يُعتقدُ مسبباً ليسَ ضرورياً عندنا ... فليسَ وجودُ أحدِ السببين يقتضي وجودَ الآخر ، مثل : الرمي والشرب ، والاحتراق ولباق النار ، والنور وظلُّ الشمس ، والموت وحزُّ الرقية ، والشفاء وشرب الدواء . وإنَّ اقترانهما (صلةُ المسبَّب بالسبب إنما هو) لِمَا سبَّقَ من تقدير الله سبحانه بمثلثيهما على التساوُقِ لا لكونه ضرورياً في نفسه . » إنَّ الله تعالى قادرٌ على تحلُّقِ الشيع دون الأكل ، وخلق الموت دون حَزِّ الرقية ، وإدامة الحياة مع حَزِّ الرقية . »

وأذكر الغزالي^(١) السببة ليكسح بجلا^(٢) للمعجزة .

يرى الغزالي^(٣) أن السببة تناقض القضاء والقدر . ثم إن القرآن حادثين أو تعالیهما ليس دليلاً على أن الثانية منهما مسببة عن الأولى ، مثل : الشرب والري والأكل والشبع ، وشرب الدواء والشفاء ، والنار واحترق الأجسام . وأما ما نرى من الاقتران الظاهر بين الحوادث « فلما سبق من تقدير الله لحلقها على العلون . فإن الله يشفي المريض إذا أراد له الشفاء ، وما الدواء إلا وسيلة أرادها الله ليجعل من مخلوقاته حكمة لحلقها وسبباً لشكره عليها . وقد يشرب المريض دواء فلا يشفي » . فالف وحده هو مسبب الحوادث كلها ، وليس لسبب الظاهر تأثير ، فإن النار قد تلاثي القطن فلا يحترق القطن ، وقد يتقلب القطن وماداً محترقاً من غير أن تلمسه النار (نهفت ٢٧٧ - ٢٧٨) .

وينسب الغزالي^(٤) المعجزة الى اختصار الزمن فيقول (نهفت ٢٩١ ، ٢٩٦) : فمن أين نعظم استحالة حصول الاستعداد في بعض الأجسام للاستحالة في الاطوار في أقرب زمان حتى يستعد (جسم ما) لقبول صورة لم يكن مستعداً لقبولها ويتنهض ذلك معجزة ، كاتقلاب العصا حية^(٥) وإلقاء ابراهيم في النار من غير أن يحترق ابراهيم (نهفت ٢٧٧ - ٢٩٦) . على أن انحرق للعادة (المعجزات) ليس حائماً دليلاً يقينياً على النبوة ، فقد يكون

(١) يظن أن تظهر عصا في الأرض فتحتل بالرطوبة . وتقع قرب القضا المطبوعة حية قمع فضيت والسمووتقضي من عناصر تلك العصا . ويأتي مصفوف نياً كل من حب سبلة القمع . ويظن أن تأكل حية هذا المصفوف فيسور في يدها دماً لسياً تلحق به بويضة من حية أخرى . وتضع الحية الأخرى البويضة ، ثم تلحق البويضة من فرخ حية . وهكذا تكون العصا أو بويضة من العصا قد تحولت حية . فلا كان تحولاً للعصا سكناً في الطبيعة في زمن طويل جداً ، فما لتأتج من أن يتم هذا التحول في وقت قصير جداً ، في ثانية !

سحراً وتخيلاً (المجلد ٧٩) .

التصوف عند الغزالي

تَوَجَّعَ الغَزَالِيُّ حَيَاتَهُ الفِكْرِيَّةَ وَالْعَمَلِيَّةَ بِالرَّجُوعِ إِلَى التَّصَوُّفِ رَغْبَةً فِي الْأَطْمَعَتَانِ النَّفْسِيَّاتِ اللَّذِي لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَصِلَ إِلَيْهِ مِنْ طَرِيقٍ آخَرَ . وَكَانَ تَصَوُّفُ الغَزَالِيِّ مُعْتَدِلًا يَقُومُ عَلَى التَّمَسُّكِ بِشُعَائِرِ الْإِسْلَامِ وَالْقِيَامِ بِالْعِبَادَاتِ عَلَى مِثْلِهَااجِ الرَّاهِدِينَ مِنَ السُّلُوكِ ، ثُمَّ عَلَى الْخُشُوعِ فِي الْقَلْبِ وَقَطْعِ الْعِلَاقِ الدُّنْيَوِيَّةِ بِأَنْ يَتْرَكَ الْإِنْسَانُ مَا لَا يَتَعْنِيهِ مِنَ الْأُمُورِ الْعَامَّةِ ، ثُمَّ عَلَى التَّوَاضِعِ لِلنَّاسِ عَامَةً وَخِدْمَةِ الْفُقَرَاءِ خَاصَّةً ، ثُمَّ عَلَى السُّلُوكِ فِي الْحَيَاةِ الْعَادِيَّةِ (الطَّعَامِ وَاللِّبَاسِ وَالزَّوْاجِ وَالصَّدَاقَةِ وَطَلَبِ الْعِلْمِ) سُلُوكًا صَوْفِيًّا . وَكَانَتِ الْغَايَةُ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ أَنْ يَبَالِغَ الْإِنْسَانُ رُغْبَى اللَّهِ فِي الدُّنْيَا حَتَّى يَنْجُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنْ عَذَابِ النَّارِ .

وَدَوَّنَ الغَزَالِيُّ آرَاءَهُ فِي التَّصَوُّفِ فِي كِتَابِ « الْإِحْيَاءِ » :

نصوص الغزاليّ تعلق بالتصوف

— الزُّهْدُ :

الزُّهْدُ هُوَ انْصِرَافُ النَّفْسِ عَنْ شَيْءٍ مَعَ الْقُلُوبَةِ عَلَى الْحَصُولِ عَلَيْهِ ، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ لَا تُسَمَّى الْفَقِيرُ الْمُحْتَاجُ زَاهِدًا . وَلَكِنْ الزَّاهِدُ هُوَ الْغَنِيِّ الَّذِي يَسْتَوِي عِنْدَهُ كَسْبُ الْمَالِ وَإِنْفَاقُهُ .

وَفِي الزُّهْدِ يَقُولُ الغَزَالِيُّ (أَحْيَاءُ عُلُومِ الدِّينِ)^(١) ٤ : ٢١٦ وَمَا بَعْدَ :

بَيَانُ حَقِيقَةِ الزُّهْدِ :

« الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا مَقَامٌ شَرِيفٌ مِنْ مَقَامَاتِ السَّالِكِينَ (الصُّوْفِيَّةِ) ،

(١) مصر (المكتبة التجارية الكبرى) ، مطبعة الاستقامة ، بلا تاريخ .

وهو عبارة عن الصراف الرغبة عن الشيء الى ما هو خير منه . فإذن ، يستدعي حال الزهد مرغوباً عنه ومرغوباً فيه هو خير من المرغوب عنه . وشرط المرغوب عنه أن يكون هو أيضاً مرغوباً فيه بوجه من الوجوه ، فمن رغبة عن ليس مطلوباً في نفسه لا يسمى زاهداً ، إذا ترك الحَجَر والشرايب وما أشبهتهما لا يسمى زاهداً ، وإنما يسمى زاهداً من ترك الدراهم والدنانير . ثم إن كل من باع الدنيا بالآخرة فهو زاهد في الدنيا ، وكل من باع الآخرة بالدنيا فهو أيضاً زاهد ولكن في الآخرة . ولكن العادة جارية بتخصيص اسم الزهد بمن يزهد في الدنيا .

« والزهد عبارة عن ترك المباحات التي هي حط النفس . والقتصر على ترك المحظورات لا يسمى زاهداً ، وإن كان قد زهد في المحظور وانصرف عنه ، ولكن العادة تخصيص هذا الاسم بترك المباحات . فإذن ، الزهد رغبة (الزاهد) عن الدنيا إلى الآخرة ، أو عن غير الله تعالى عدولاً إلى الله تعالى ، وهذه هي الدرجة العليا .

وكما يشترط في المرغوب فيه أن يكون خيراً عند (الزاهد) ، يشترط في المرغوب عنه أن يكون مقدوراً عليه . لأن ترك ما لا يقدر عليه محال . وبالترك يتبين زوال الرغبة . وقيل لا ين البسارك يا زاهد ! فقال : الزاهد عسر بن عبد العزيز^(١) جاءته الدنيا راضية فتركها . وأما أنا فني ماذا لزهد ؟ »

وقال الفركلي في علامات الزهد (الإحياء ٤ : ٢٤١) :

« اعلم أنه قد يُظن أن تارك المال زاهد ، وليس كذلك ، فإن

(١) عبد الله بن المبارك عالم فقه زاهد شديد الورع ، وكان في أول عمره فقيراً يمل في بستان بأجر . وكانت وفاته سنة ١٨٦ هـ . عمر بن عبد العزيز كان والياً على الحجاز وكان يحيا حياة متقلة جداً . ثم ولي الخلافة (٩٩-١٠١ هـ) فزهد في الدنيا زهداً شديداً جداً .

ترك المال واظهار المشقة سهل على من احب المدح بالزهد . فكم من الرهابيين من ردوا انفسهم كل يوم الى قدر يسير من الطعام ولازموا ديراً لا باب له ؛ وانما مسرة احدىهم معرفة الناس حاله ونظرهم اليه ومدحهم له . فلا يكد من الزهد في المال والجاه متعاً ... فإن معرفة الزهد امر مشكّل .

« ويتنبهى أن يُعَوَّلَ (الزاهد) في باطنه على ثلاث علامات : العلامة الاولى ألا يفرّج بوجوده وألا يحزن على مفقوده ؛ العلامة الثانية أن يستوى عند ذاته ومادحه ، فالأول علامة الزهد في المال ، والثاني (المادح) علامة الزهد في الجاه ؛ أن يكون أئنه باقياً تعالى والغالب على قلبه حلوة الطاعة ، إذ لا يخلو القلب عن حلوة المحبة : إما محبة الدنيا وإما محبة الله ؛ وهذا في القلب كالماء والهواء في القدح : فالماء إذا دخل (في القدح) خرج (منه) الهواء ؛ .

— الإلهام والتعلم (الإحياء ٣ : ١٨ - ١٩) :

اعلم ان العلوم التي ليست ضرورية — وانما تحصل في القلب في بعض الأحوال تختلف الحال في حصولها فتارة تهجم على القلب كأنه ألقيت فيه من حيث لا يتوحي ، وتارة تكتسب بطرق الاستدلال والتعلم . فالذي يكتسب لا بطريق الدليل وحيلة الاكتساب يسمى إلهاماً ، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً . ثم (ان) الواقع في القلب بغير حيلة واجتهاد من العبد ينقسم الى ما لا يدري العبد كيف حصل له ومن اين حصل ، والى ما يتلخ معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك (واحد الملائكة) . والاول يسمى إلهاماً ونقشاً في الرُوع . والثاني يسمى وحياً ، وتختص به الأنبياء . والاول يختص به الاولياء والاصفياء .

والذي قبله - وهو المكتسب بطريق الاستدلال - يختص به العلماء ...

فإذا علمت هذا فاعلم ان متبّل اهل التصوف الى العلوم الإلهامية دون العلوم الطبيعية ، فلذلك لم يتحرّصوا على دراسة العِلل وتحصيل ما صنّعه المصنّفون والبحث عن الاقاييل والادلة المذكورة ، بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكُنه المِمة على الله تعالى. ومهما حصل من ذلك كان الله هو المتولّي لقلب عبده والشكفل له بتوحيده بأنوار العلم .

— الحبّ الإلهيّ :

الحب لله ولرسوله فرض ، وهو متقدم على الطاعة كما نرى من آيات وأحاديث كثيرة . والمحبة لا تكون الا بعد معرفة وإدراك . والحب لا يقتصر على المُدرّكات بالحواس الخمس ، بل يكون أيضاً بالحاسة السادسة وبالعقل وبالقلب وبالنور الذي يكتدّ به الله في القلب او بما شئت ان تُسمّيته من العبارات الدالة على البصيرة الباطنة .

والمحبة أسباب منها الاحسان والمنفعة والجمال . ولكل جمال مقاييس خاصة بنوعه ، (فمقاييس الجمال في الخيل غيرها في الشجر وفي الانسان) . وجميع الناس والموجودات الأخرى تستحق المحبة لخصائصها التي تميّزها من أحيان نوعها .

وفي الحقيقة لا محبوب الا الله ، ولا مستحق للمحبة غيره . وكل ما تحبه نحن من الموجودات فإننا نحبه لأننا نحب أصله ومُوجدّه . وبما ان الله موجود كل شيء فاذا احبناه احببنا كل ما أوجده هو ، فأحبنا بذلك جميع الموجودات . وبما ان المحبة مبنية على المعرفة ، فالذين لا يعرفون الله حق معرفته يقتصر حبهم على الموجودات الحسية التي يشاهدونها .

وان الذي يحب الله يُؤثِرُ لِدَّةً حبه على كل لذة اخرى ، لأن اللذات الباطنة اقلُّ على ذوي الكمال العقلي من جميع اللذات الظاهرة المُدْرَكَة بالحواس الخمس . أمَّا العارفون الذين بلغ كمالهم الباطني متناه فانهم يجدون اللذة في معرفة الله وفي إدراك اسرار ملك الله فوق ما يجده جميع الناس في جميع لذاتهم الدنية كالطعام والشراب واللعب بالصوفجان والولاع ، ثم فوق ما يجده جميع الناس في لذاتهم الشريفة كالجهاد والرياسة وسراهما .

— اقتناء في الله :

كان للغزالي إعجابٌ بالصوفية وبالتصوفين فتحدثت عن شيء من خصائصها وخصائصهم فقال (التقط ٥٨ وما بعد) :

« وعلمت أن طريقهم إنما تيسر بعلم وعمل . وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتمزج عن اعتلائها المذمومة حتى يتوصل (الانسان بذلك) الى تخلية القلب عن غير ذكر الله تعالى ، وتخليته بذكره . وكان العلم أيسر من العمل . ثم ظهر لي أن المحصن خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . فعلمت يقيناً أنهم ارباب احوال لا اصحاب اقوال . ولقد انكشف لي في أثناء الخلوات امور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها . والقدر الذي اذكره ليُستفح به : اني علمت يقيناً ان الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وان سيرتهم احسن السير وطريقهم اصوب الطرق واهللتهم اذكى الاخلاق ، وان جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهريهم وباطنيهم ، مبنية من نور مشكاة النبوة ؛ وليس وراء نور النبوة حل وجه الارض نور يستضاء به . واول شروط الصوفية تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ؛ ومفتاحها استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها اقتناء بالكلية في الله . ومن اول الطريقة تبتدىء المكاشفات والمشاهدات

حتى إن (الصوفية) يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد . ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والامثال إلى قُرب يكاد يتخلل منه طائفة الحلول (حلول الله في المتصوف) وطائفة الاتحاد (اتحاد المتصوف بالله) وطائفة الوصول .

— المتخذ من الضلال والموصول إلى ذي العزة والجلال (٥٥٠٢)

في هذا الكتاب يتناول الغزالي الكلام على الأحوال التي تغلب فيها في مرضه قبل أربع عشرة سنة . فالكتاب ليس « يوميات » بل « ذكريات » . غير أن الغزالي قد أجاد وصف مرضه في هذا الكتاب الصغير ودون خلاصة آرائه الدينية والفلسفية وعرض للشك الفلسفي الذي كان قد عرّض له ، كما يقول هو ، وجاء بأحسن أوجه التعليل للمعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة الحدسية . ويبدو أن الغزالي قد بدأ هذا الكتاب الموجز الواضح في فترة من فترات الصبغة ، ثم دهمته أزمة قبل أن يثبته .

استعرض الغزالي في كتاب « المتخذ » طرق المعرفة فوجدتها أربعة ، أو خمسة على الأصح . أمّا « التقليد » (أخذ الرأي واحداً عن واحد سبقة) فكان الغزالي قد رفضه ثم توقف برهة في الدين الذي كان قد أخذته تقليداً عن أبيه .

ثم قال : « وانحصرت أصناف الطالبين (طالبي المعرفة والباحثين عن الحق) عندي في أربع فئتين : المتكلمين (الذين يحكمون بالرأي على غير نهج مُقتن ضرورة) والباطنية (القائلين بأعلى العلم والمعارف عن الإمام المعصوم) والفلاسفة (الذين يتعرفون من طريق المنطوق والبرهان) والصوفية (الذين يتعرفون بالكشف والمشاهدة) . وقد ردّ

الغزالي جميع هذه الطرق إلا طريق الصوفية .

الشك واليقين

يذكر الغزالي أنه شتمَ بوطقة المرض (المجلد ٩٤) في رَجَبِ سَنَةِ ٤٨٨ (تموز - يوليو ١٠٩٥) ، ولا ريبَ في أن ذلك المرض كان قد بدأ فيه فعلاً قبل ثلاثِ سنّواتٍ على الأقل . ويقولُ لنا الغزالي (المجلد ٥ - ٩) إنّه كان من قبل أن يُلغَ العِشرين (٤٧٠ هـ = ١٠٧٧ م) يشكّ في صحّة اعتناق الدين بالتقليد ويحاولُ أن يتصلَ إلى حقائق الأمور فلا يستقيم له على حقائقها برهانٌ ولا دليل . على أن الأُرْمة الحقيقية التي مرَّ بها الغزالي جاءت مع مرضه (راجع المجلد ١٣) . ومع أننا نُجيز أن يكونَ بينَ مرضيه وبين شكّه صلةٌ وثيقة ، فإننا نعتقد أن كثيراً من التخرّيج المنطقي لدخوله في الشكّ وخروجه منه إلى اليقين كان نتاجَ فترةٍ متأخرةٍ من فتراتِ صحته ، لأن الغزالي يروي لنا قصةَ مرضه وملابسات ذلك المرض بعد أربعِ عشرةَ سَنَة من اشتدادِ وطأة المرض عليه . ثم اتسبأ نَدْرِكُ منه مطلعَ كتابِ المَقْذُودِ أن الغزالي عازمٌ على أن يتصلَ إلى الصوفية من قبل أن يبدأ بحِكَايةِ قصةِ الشك .

أن قصة الشك واليقين عند الغزالي قصةٌ بارعةٌ تنكشف عن حُبْرِيَّةٍ صحيحة ، سواء أكانت تلك القصة حِكَايةً حَالٍ تاريخيةً أو كانت مسرحيةً فنيةً .

قال الغزالي (المجلد ٧ - ٩) :

« وقد كان التعطُّشُ إلى دَرَكِ حقائقِ الأمور دأبي وديندني ، من ألوك إمري وريّمان عُسْري ، غريزةٌ ولفطرة من الله وُفِعَتْ في جِيبِلَتِي ،

لا باعدياري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قُرْبِ عهدِ بين الصيا : إذ رأيتُ صبيانَ النصارى لا يكونُ لهم نشوءٌ إلا على التنصّر ، وصبيانَ اليهود لا نشوءَ لهم إلا على اليهود ، وصبيانَ المسلمين لا نشوءَ لهم إلا على الإسلام . وسَمِعْتُ الحديثَ المرويَّ عن رسولِ الله صلى الله عليه وسلم : كلُّ مولودٍ يُولَدُ على فطرةِ الإسلام ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه .

فتمرّكٌ باطني إلى طلبِ حقيقةِ الفِطْرةِ الأصلية وحقيقةِ العقائدِ العارضة بتقليدِ الآباء والأستاذين و (إلى) التمييزِ بينَ هذه التقليدات ، وأوائِلها تلقيناتُ ، وفي تمييزِ الحقِّ من الباطلِ اختلافاتٌ . فقلْتُ في نفسي : أولاً ، إنما مطلبي العلمُ بمخاطبِ الأمور ، فلا بدَّ من طلبِ حقيقةِ العلمِ ما هي . فظهر لي أن العلمَ اليقينيَّ هو الذي يتكشفُ فيه المعلومُ انكشافاً لا يبقى معه رَيْبٌ ولا يُقَارَبُهُ إمكانُ الغلطِ والوَهْمِ ، ولا يتسعُ القلبُ لتقديرِ ذلك ، بل الأمانُ من الخطأ ينبغي أن يكونَ مُقَارَناً لليقينِ مُقَارَنةً لو تحدّى باظهارَ بطلانه مثلاً من يَقلِبُ الحَجَرَ ذهاباً والعصا ثعباناً لم يُورثْ ذلك شكّاً وإنكاراً . فلَني إذا عَكِبتُ أن العشرةَ أَكْثَرُ من الثلاثة ، فلو قال لي قائلٌ : بلِ الثلاثةُ (أَكْثَرُ) ، بدليلِ أنّي أَقلِبُ هذه العصا ثعباناً - وقلْتُها ، وشاهدْتُ ذلك منه - لم أشكْ بيمينِ معرفتي ولم يحصلْ لي منه إلاَّ التعجُّبُ من كيفيةِ قُدْرَتِهِ عليه . فأما الشكُّ في ما عَكِمتُهُ فلا .

و ثم عَكِمتُ أن "كلَّ" ما لا اعلمُهُ على هذا الوجه ولا أتيقنُهُ هذا النوعُ من اليقينِ فهو علمٌ لا لِقَّةَ به ولا أمانَ مَعَه . وكلُّ ما لا أمانَ مَعَهُ فليسَ بعلمي يقيني .

فقدان الثقة بالمقاييس المألوفة

ويصاغ القرآني^١ الكلام في علوم نفسه وفي فقدان ثقته بالمقاييس المألوفة فيقول (المفصل ١٠ - ١٢) :

« ثم قَسَّيْتُ من علمي فوجدتُ نفسي عاطلاً عن علم موصوفٍ بهذه الصفة (باليقين الذي لا يخالطه شك) إلا في الحسيات والضروريات . قلتُ : الآن ، بعد حصول اليأس لا مطمع في التماس المشكلات إلا من الحكيكات وهي الحسيات والضروريات . فلا بد (إذن) من إحكام (هذه) لولا لا يفتن (إذا كانت) ثقتي بالمحسوسات وأمان من الغلط في الضروريات من حينئذ أمان الذي كان قبيل في التلبسات ، ومن جس أمان أكثر الخلق في النظريات ، أم هو أمان محقق »

« فأقلت بجِدِّ بلير أمثل المحسوسات والضروريات وانظر هل يُمكن أن أشكك نفسي فيها ؟ فأنهي بي طول التشكك إلى أن لم تسمح لنفسي بتساير الأمان في المحسوسات أيضاً . واخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى القليل فتراه وفقاً غير متحرك وتحكم بتغير الحركة ؟ ثم بالتجربة والملاحظة ، بعد ساعة ، تعرف أنه يتحرك وأنه لم يتحرك دفعةً وبثقة بل على التدرج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في القدر . هذا وأمثلة من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويحكمه حاكم العقل ويحكمه تكديماً لا سبيل إلى مداخلته . »

« فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فقلته لا ثقة إلا

بالعقليات التي هي من الأوليات ، كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ،
والثمنى والإثبات لا يجمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون
حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً مُحالاً (في وقت واحد) . فقلت
المحسوسات : "بم تأمن أن تكون لثقتك بالعقليات كثيفة عليك بالمحسوسات ،
وقد كنت والفا في فجاء حاكمُ العقل فكذبني . ولولا حاكمُ العقل لكنت
تستمر على تصديقي ، ففعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجل كذب
العقل في حكمه كما تجل حاكمُ العقل فكذب الحس في حكمه . وعندم
تجلي ذلك الإدراك لا يدرك على استحاله .

رجوعه الى الصولية

لما فككت الغزالي الثقة بجميع طرق المعرفة الواعية (التقليدية والحس
والعقل) لم يبق له سبيل إلى طلب اليقين . أما إذا كان هناك يقين ،
فيجب أن يسقط هذا اليقين عليه من غير طلب له ومن غير شعور بمصدره
(قبل أن يسقط عليه) . وهذا الذي اتفق للغزالي . واستمر الغزالي في
وصف رجوعه الى اليقين فقال (المقصد ١٢ - ١٤) :

«فوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأبدت إشكالها بالتمام
وقالت : أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتخيّل أحوالاً ، وتعتقد لها
ثباتاً واستقراراً ، ثم تنيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك
ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتدّه في
يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة الى حالتك هذه ، لكن يمكن
أن تطرأ عليك حالة (جديدة) تكون ليستبئها الى يقظتك كنسبة يقظتك
إلى منامك ، وتكون يقظتك : ما بالإضافة إليها ؟ فإذا أوردت تلك الحالة
ثبنت أن جميع ما توهمت به عقلك خيالات لا حاصل لها ، لو لعل تلك

الحالة ما يدعي الصوفية أنها حالتهم : إذ يزعمون أنهم يشاهدون إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم أحوالاً لا تُوافق هذه المعقولات . ولعل تلك الحالة هي الموت ، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الناس نيامٌ فإذا ماتوا انتبهوا . فعمل الحياة الدنيا نومٌ بالإضافة إلى الآخرة ، فإذا مات الإنسان ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن .

وقد عَطَرَتْ لي هذه الخواطر القديسة (أي ثبتت هذه الخواطر المشككة) في النفس . فحارلتُ لتلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يمكن دفعه (دفع ذلك الشك) إلا بالقليل . ولم يمكن نصب الدليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن (تلك العلوم الأولية) مسلمة لم يمكن تركيب الدليل . فأعْضَلَ هذا الداء وداء قريبا من شهريين أنسا فيهما على مذبح الفسطة ، بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ، حتى شكى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصيحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمرين . ولم يكن ذلك بتظيم دليل وترويض كلام ، بل بنور قلعه الله تعالى في الصدر . وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف .

حقائق هذا النص :

أ) قبل أن نحكم على أمر يجب أن نكون واقفين من المقياس الذي نقيسه به .

ب) إنا لا نعرف مقياساً نقيس به أحكام العقل . ولكن جهلنا يمثل هذا المقياس ليس دليلاً على قنائه .

ج) إذا فقد الإنسان الثقة بالمقاييس المألوفة استحال عليه إقامة الدليل على صحة الأمور ، فيبقى في الاضطراب والحيرة . ومن المحال أن يعود الإنسان إلى ما كان قد أنكره فيجعله مقياساً من جديد .

د) النفس المريضة يجب أن تعود الى الصحة حتى تصبح مستعدة لتقبل مقياس جديد .

هـ) ان اليقين عاد الى الغزالي بنور قلعه الله في قلبه من حيث لا يدري .
و) ان هذا النور المقلوب في القلب أعاد الى النفس ثقتها بالضروريات العقلية (آخر المقاييس التي فقد الغزالي الثقة بها) ، والثقة بالضروريات العقلية أعادت الثقة بالمحسوسات ، والثقة بالمحسوسات أعادت الثقة بالرواية .

ان الضروريات العقلية نطائرها التي تصبح أحكامها فيه (كفوائد الحتمية فإنها تصبح بالعقل ولا تصبح بالحس) . وكذلك للحس نطاقه الذي تصبح أحكامه فيه (فمن نرى الشمس التي يزيد قطرها خمسين ضعفاً على قطر الأرض دائرة لا يزيد قطرها على عشرين ستبصر في رأي العين . وهذا صحيح بالإضافة الى المسافة التي بيننا وبين الشمس . ولا يمكن ، في نطاق القوتين البصرية ، أن نرى الشمس ونحن على أرضنا إلا بهذا الحجم) . وكذلك الدين فإن له نطاقه الذي تصبح فيه أحكامه المأخوذة بالوحي . قد تصبح أحكام الدين من طريق الحس ومن طريق العقل ، ولكنها لا يجب علينا ولا تقبل إلا من طريق الشرع (بالوحي من الله على لسان نبي) .

— موجز كتاب

المفرد من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال

١ - إن " أحمأ في الدين " سأل الغزالي أن يث إليه غاية العلوم وأسرارها وغائلة (أضرار) المذاهب (المتعددة والمختلفة) وأن يحكي له ما اعتبره في طلب الحق من أقوال أصحاب الفرق المختلقين وما توصل اليه أخيراً ، كما أراد السائل أن يعرف لماذا ترك الغزالي التعليم في بغداد مدة ثم رجع الى التعليم .

٢ - يقول الغزالي :

أ - الأديان والفرق والمذاهب كثيرة ، بحر عميق غرق فيه الأكثرون ، وما نجا منه إلا الأقلون . وكلّ فريق يزعم أنّه هو الناجي ، وحده .
ب - ويقول : كنت ، قبل أن أبلغ العشرين ، أحب أن أعرف عقائد الفرق المختلفة وأسرار المذاهب ، وبحث في كلّ شيء حتى انحلت صني رابطة التقليد وانكسرت عليّ العقائد الموروثة (أجاز لنفسه أن يبحث في صحة الأديان وأصلها وحقيقتها من غير أن يكون لديه هو مانع من ذلك لو أن يستثنية من البحث) فرأى أن الآباء هم الذين ينتشرون أولادهم على دينهم وأنّ الأولاد لا اختيار لهم في الأديان والمذاهب (والاعلاق والاعمال) التي ينشأون عليها ، فقال : « إذ رأيت صبيان النصارى لا نشوء لهم إلا على النصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على اليهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الاسلام » .

ج - أراد الغزالي أن يعرف حقيقة السيطرة التي يؤلد عليها الطفل ثم حقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين (حقيقة الدين الذي ينشئ الآباء والاساتذة عليه أبناءهم وتلاميذهم) .

٣ - وقال الغزالي : « إتما مطلوب العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم مـا هي » . فظهر لي أن العلم الحقيقي هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى متعنه ريب ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بلر الأمان من الخطأ يجب أن يكون مقارناً اليقين مقارنة لو تحدثي بإظهار بطلانه مثلاً من يتقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يؤرث ذلك شكّاً وإنكاراً . فأنني إذا علمت

أَنَّ الْعَشْرَةَ أَكْثَرُ مِنَ الثَّلَاثَةِ ، ثُمَّ قَالَ لِي قَائِلٌ : لَا ، بَلِ الثَّلَاثَةُ أَكْثَرُ ،
 بِدَلِيلٍ أَنِّي أَقْلِبُ هَذِهِ الْعَصَا ثَلَاثًا ، وَتَقْلِبُهَا ، وَشَاحَدْتُ ذَلِكَ مِنْهُ ،
 لَمْ أَشْكُ بِسَبِيهِ فِي مَعْرِفَتِي ، وَلَمْ يَحْصُلْ لِي إِلَّا التَّعَجُّبُ مِنْ قُدْرَتِهِ
 عَلَيْهِ ! فَأَمَّا الشُّكُّ فِي مَا عَلِمْتَهُ ، فَلَا .

٤ - « مداخل المسئلة وجهت العلوم (الشك) .

أعلن الغزالي أَنَّهُ لَا يَشْعُرُ فِي نَفْسِهِ بِعِلْمٍ بِقَبِيحٍ مُطْلَقٍ ، وَلَكِنْ عِلْمُهُ
 بِالْحِسِّيَّاتِ (المحسوسات) (مفروض أَنَّهُ) بِقَبِيحٍ .
 ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَغْزِرَ صِيحَةً مَعْرِفَتِهِ بِالْحَوَاسِ " فَوَجَدَ أَنَّ الْحَوَاسِ " غَيْرُ مُؤْتَمِنَةٍ
 (تَحْتَدِّعُ) : نَرَى الظِّلَّ وَاقِفًا ثُمَّ تَدْرُكُ أَنَّهُ يَتَحَرَّكُ ، ثُمَّ تُبْصِرُ
 الْكَوْكَبَ بِعَيْنِكَ صَغِيرًا بِحُجْمِ الدِّينَارِ ، وَالْأَدَلَةُ الْهَنْدَسِيَّةُ تَدُلُّ
 عَلَى أَنَّهُ أَكْبَرُ مِنَ الْإِصْبِ . فَرَفَقَصَ الثِّيقَةَ بِالْمَحْسُوسَاتِ (بِالْمَعْرِفَةِ
 مِنْ طَرِيقِ الْحَسِّ) .

وَبِمَا أَنَّ الْعَقْلَ قَدْ دَلَّ الْغَزَالِيُّ عَلَى عِطَاءِ الْحَوَاسِ ، فَقَدْ أَعْلَنَ الْغَزَالِيُّ
 أَنَّ الْعَقْلَ وَحْدَهُ مَأْمُونٌ فِي الْمَعْرِقَةِ ، نَحْوُ : الْعَشْرَةُ أَكْثَرُ مِنْ
 الثَّلَاثَةِ ، الْإِثْبَاتِ وَالنَّفْيِ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي الشَّيْءِ الْوَاحِدِ .
 ثُمَّ اعْتَرَضَتْ الْحَوَاسِ . فَقَالَتْ لِلْغَزَالِيِّ :

« بِمِثْلِ تَأْمَنِ أَنْ تُكُونَ تُقَاتِلُكَ بِالْعَقْلِيَّاتِ كَقِتْلِكَ بِالْمَحْسُوسَاتِ ؟ وَقد
 كُنْتَ وَاقِفًا بِي ، فَجَاءَ حَاكِمُ الْعَقْلِ فَكَذَّبَنِي ، وَلَوْلَا حَاكِمُ الْعَقْلِ
 لَكُنْتَ تَسْمُرُ فِي تَصَدِّقِي . فَلَعَلَّ وَرَاءَ ادِّرَاكِ الْعَقْلِ حَاكِمًا آخَرَ
 إِذَا تَجَلَّى كَذِبُ الْعَقْلِ فِي حُكْمِهِ ، كَمَا تَجَلَّى حَاكِمُ الْعَقْلِ فَكَذَّبَ
 الْحَسَّ فِي حُكْمِهِ . وَهَذَا مُتَجَلِّي ذَلِكَ الْإِدْرَاكِ لَا يَدُكُ عَلَى
 اسْتِحَالِهِ !

٥ - الشك :

يقول الغزالي : « فلو قُتِلَتِ النفسُ في جوابِ ذلك قُبِلَتْ » (صَحَبَ عليه أن يردَّ اعتراضَ الحواسِّ على تكذيبِ العقلِ لها) « وقالت : أما تتركُ تعتدُّ في النومِ أموراً وتُصيِّلُ أحوالاً وتعتقدُ لها ثباتاً ... ثمَّ تستيقظُ فتعلمُ أنَّه لم يكنْ بلِجميعِ مُتَحَيِّلَاتِكَ أَصْلٌ ومُطالِّل ؟ قلنا عَطَرَتْ لِي هذه الخواطرُ القُدْحَتْ (حُدَّتْ لها أُمُرٌ ، ثَبَّتَتْ) في النفسِ . فحاولتُ لذلك عِلاجاً (طريقةً أدفعُ بها حَبَرَتِي بين حَكْمِ العقلِ بتكذيبِ الحواسِّ وبين رَدِّ النفسِ على العقلِ) فلم يَتِمَّ ، إذْ لمْ يُمكنْ دَفْعُهُ إِلَّا بِالدَّلِيلِ ، ولمْ يُمكنْ تَصَبُّ دَلِيلٍ إِلَّا مِنَ الْعُلُومِ الْأَوَّلِيَّةِ . فإذا لمْ تُكنْ (هذه العلومُ الْأَوَّلِيَّةُ) مُسَلِّمَةً (مُسَلِّمَةً بِهَا ، بِقِيَّةً ، لا تُشِيرُ اعْتِرَاضاً) لمْ يُمْكِنْ تَرْيِبُ الدَّلِيلِ . فَأَعْتَصَلَ هذا الدِّعَاءُ وَدَامَ قَرِيباً مِنْ شَهْرَيْنِ (هُنَا يَتَلَخَّصُ الْمَرَضُ عِنْدَ الْغَزَالِيِّ ذِرْوَتَهُ) أَنَا لِبِهِمَا عَلَى مَذْهَبِ النِّقْطَةِ بِحُكْمِ الْحَالِ لَا بِحُكْمِ التُّطَلُّقِ وَالْمَقَالِ (وَهُنَا دَخَلَ الْغَزَالِيُّ فِي الشَّكِّ) .

٦ - الرجوع الى اليقين :

ويتابع الغزالي كلامه فيقول :

« حَتَّى شَفَى اللهُ تَعَالَى مِنْ ذَلِكَ الْمَرَضِ ، وَعَادَتِ النَّفْسُ إِلَى الصِّحَّةِ وَالْإِحْتِدَالِ ، وَرَجَعَتِ الْقَضَرُورَاتُ الْعَقْلِيَّةُ مَقْبُولَةً مُوْتَوِّفَاً بِهَا عَمَلُ أَمْرٍ وَيَقِين . وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بِنَظْمٍ دَلِيلٍ وَتَرْيِبِ كَلَامٍ ، بَلْ بِتَوْفِيقِ قُدْرَةِ اللهِ تَعَالَى فِي الصَّدْرِ ، وَهَذَا التَّوْفِيقُ أَكْثَرُ الْمَعَارِفِ » .

٧ - مناقشة الغزالي لطرق المعرفة بعد شفاؤه من مرضه ورجوعه الى اليقين .

وليس هذه المناقشة حيلةً بالشك الذي مرّ به الغزالي ، فهو يكتب هذه المناقشة بعد اشتداد مرضه (وشعوره به) بأربع عشرة سنة . قال الغزالي : « ولما شفاني الله من هذا المرض ... انحصرت أصنافُ الطالبين (التامعين للطرق التي تؤدي في رأيهم ، إلى الحق) عندي (في رأيي - في الزمن الذي أنا فيه) في فريقين هي أربع :

أ - المتكلمون أهلُ الرأي والاستدلال بالنظر العقلي .

ب - الباطنية (الشيعة المتطرفة) أهلُ التعليم الذين يأخذون من الإمام المعصوم ،

ج - الفلاسفة أهلُ المنطق والبُرهان .

د - الصوفية خواصُ الحضرة الإلهية وأهلُ الكشف والمشاهدة .

قال الغزالي : « فقلتُ في نفسي : الحق لا يتعدو هذه الأصناف الأربعة فإن شدة الحق عنهم فلا يبقى في ذلك الحق مطمع . إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقتها ... » .

أ - موقف الغزالي من أصناف الطالبين الأربعة :

أ - علم الكلام :

علماء الكلام دافعوا عن عقيدة أهل السنة والجماعة وردّوا على أهل البدع واعتدلوا في ذلك مقدمات تسلموها من خصومهم (المعتزلة والفلاسفة) . وكانت هذه المقدمات (الأدلة العامة) مستخرجة من التقليد (ما أليف الناس عَمَلَهُ) أو من إجماع الأمة (ما أقرّه الفقهاء) أو من القرآن الكريم أو من الأخبار (الروايات عن رجال الدين) . وكان علم الكلام وافياً بمقصود أصحابه غير وافٍ بمقصود الغزالي .

(بإخراجه من حيّزته بينَ حُكْمِ الحسِّ وحُكْمِ العقل) .

ب - الفلاسفة : أصنافُهم وعلومهم :

(١) الصنف الأول : الدهريّون . هؤلاء حجّجوا الصانع (الله الصانع : الله الخالق) المدبّر وقالوا : إنّ العالمَ أزليّ موجودٌ بنفسه . وهم زنادقةٌ (كافرون) .

(٢) الصنف الثاني : الطّبيعيّون . هؤلاء نظروا في تشريح أعضاء الحيوانات وأدركوا ما فيها من الحكمة فأقرّوا بوجود خالق حكيم . ولكنّهم اعتقدوا أنّ حياة الحيوان قائمة باعتدال مزاجه ، فإذا فسد مزاجه فسد هو وبطل (مات) وانعدم ، فقالوا بأنّ النفس تموت بموت البدن فانكروا الآخرة . وهؤلاء أيضاً زنادقة . لأنّ أصل الإيمان الاعتقادُ بالله وباليوم الآخر معاً .

(٣) الصنف الثالث : الألهيون . هؤلاء هم المتأخرون من الفلاسفة اليونانيّين : سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس ، وقد اعتقدوا بأشياء من التي كان يعتقدّها الدهريّون والطّبيعيّون .

ثمّ جاء المتفلسفة الإسلاميون كالفارابي وابن سينا . وقد نقل الفارابي وابن سينا خاصّة أشياء من فلسفة أرسطو وجدها الغزاليّ تنقسم ثلاثة أقسام :

قسماً يجب التكفير فيه (تكفير من يعتقدّه) ،

قسماً يجب التبديع فيه (لا يصل الاعتقاد به الى الكفر ، ولكن يجعل المعتقد به مذنباً لأنّ هذا الاعتقاد مخالف لما جاء في الإسلام ،

تسماً صحيحاً لا يجوز انكاره (ولكن له آفات : سيئات ومضار) .

أقسام علوم الفلاسفة الإلهيين :

قال الفراءى : اعلم أن علومهم بالنسبة الى الغرض الذي نطلبه ستة أقسام :
رياضية - منطقية - طبيعية - لاهوتية - سياسية - خلقية .

أ - علومهم الرياضية : تتعلق بالحساب والمنظمة والفلك ، ولا صلة لها بأمور الدين تقياً أو إثباتاً ، وهذه أمور برهانية لا سبيل الى جرحها .

ولكن لها آفتان :

الاولى : يرى الغير (القليل الاختيار) صحة براهينهم فيظن أن البارح في الرياضيات مثلاً يجب أن يكون بارعاً في جميع العلوم ومارعاً بالدين أيضاً . ثم يقول في نفسه : لو كان الدين حقاً لعرف هؤلاء ذلك . فينكر الخلق والآخرة : الخ .

الثانية : إن قرأ من الفقهاء ينكرون جميع علوم الفلاسفة حتى القول بالكسوف والحسوف . وهذا يفسر الشبان المتعلمين من هؤلاء الفقهاء إذ يظنون أن الاسلام مبني على الجهل وانكار البراهين فيزادون للفلسفة حباً وللإسلام بغضاً .

ب - علومهم المنطقية : هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط البرهان ، ولا يتعلق شيء منها بالدين تقياً ولا إثباتاً . ولا يجوز جحد المنطق وبراهينه . ولكن شروط براهينهم لا تنطبق على المقاصد الدينية فيساهلون في تلك المقاصد ، فيظن الجاهل أن تساهل

علماء المنطق في الدين - وأن الكفر الذي عُرِف به بعضهم - مؤيداً
أيضاً بأدلة وبراهين من المنطق .

ج - علم الطبيعيات : هي البحث في السموات والكواكب والماء والهواء
والحيوان والنبات والمعادن وفي أسباب تغيرها . وليس من شرط
الدين أن تذكر ذلك العلم ، ولكن يجب أن تعلم أن الطبيعة مسخرة
لله تعالى لا تعمل بنفسها بل بأمر الله .

د - وأما الاطبيات ففيها أكثر أغاليطهم ، فما قدروا على الوفاء
بالبراهين على ما شرطوا في المنطق ، ولذلك كثّر الاختلاف بينهم ...
ومجموع ما غلطوا فيه يترجسح إلى عشرين أصلاً يجب تكفيرهم في
ثلاثة منها وليديعهم في سبعة عشر . ولإبطال براهينهم في هذه
المسائل العشرين صنف كتاب الغزالي التهافت . أما المسائل الثلاث فنفى
لخالق الفلاسفة فيها كافة المسلمين ، وذلك قولهم :

(١) أن الأجساد لا تحترق . أما المنساب والمعاقب فهي الأرواح
المجردة ولقد صدقوا في الباط الروحية ولكن كذبوا
في إنكار الجسدية .

(٢) أن الله يعلم الكلبيات دون الجزئيات ، وهذا كفر صريح .

(٣) قدم العالم وأزليته . ولم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء
من هذه المسائل .

هـ - السياسيات وكلامهم فيها يرجع إلى مصالح الناس المتعلقة بالأمور
الدنيوية ، وقد أخذوا ذلك من كتب الله المنزلة على الأنبياء ومن
الحكم الماثورة عن سلف الأولياء .

و - العلوم الخلقية وتبحث في صفات النفس ومجاهدتها (لجمعها حسن

الرغبة في الشر) وقد أخفوا ذلك من كلام الصوفية ومزجوه بشيء من كلامهم (تقسيمهم للموضوعات وإقامة البراهين) . وقد بنى من ذلك آفتان (ضمران) : آفة من ردّ جميع ما قاله الفلاسفة (في الاخلاق) ظناً أن هذا الكلام كله كلامهم ، مع أن قسماً منه هو كلام من عند الله ومن عند أنبياء الله ومن عند الصوفية والاولياء والصالحين) . والصواب في تمييز كلام الفلاسفة في الاخلاق أن تفرق بين الأقوال التي من عند الفلاسفة والتي هي مخالفة لما جاء في الدين وبين الأقوال الصحيحة التي هي من عند الله ومن عند أنبياء الله وأوليائه ، فنقبل الاولى ونرفض الثانية .

ولكن لقبول أقوال الفلاسفة في الاخلاق ضرراً آخر . قد يرى بعض الناس كلام الفلاسفة (الذي أخذوه من كتب الله) جميلاً فيأخذ ما يظنه جميلاً أو صحيحاً مما ليس من عند الله وفيه خطأ . وصواب الرأي هنا أن نمنع الناس من قراءة كتب الفلاسفة في الاخلاق سداً للذريعة (خوفاً من أن يتفيل بها الجاهلون) .

جـ - مذهب التعليم (الأخذ عن الامام المعصوم عند الباطنية أو الشيعة المتطرفين) . قال الباطنية إن الانسان يحتاج في معرفة الحق الى الأخذ من معلم ، ولكن ما كل رجل يصلح ان يكون معلماً ، بل المعلم هو الامام المعصوم المنصوص عليه (من نسل اسماعيل بن جعفر الصادق بن الامام علي) ، ويرى الغزالي أن انتشار الجهل بين عوام الناس هو الذي جعل لأراء الباطنية قبولاً عند الناس . ويسأل الغزالي الباطنية : من أين تأخذون علمكم ما دام الامام غائباً؟ فيقولون : عن الدعاة الذين علمهم الإمام ثم بثهم في البلاد .

ويسألهم ثانية : ومن أين أخذ هذا الامام علمه ؟ فيقولون : عن الامام الذي قبله ثم عن الامام عليّ ، والامام عليّ قد أخذ عن رسول محمد صلى الله عليه وسلم . فيقول الغزاليّ : لا حاجة لنا بالمعلم وباللدعاة لأننا نأخذ رأساً من رسول الله (من الحديث وسنة رسول الله) .

د - طريق الصوفية .

يقول الغزاليّ : إن طريق الصوفية تمّ بعلم وعمل ، والعلم أهون من العمل ولكن العلم لا يفيد في فهم التصوّف ولا في الوصول الى ما تصبو اليه النفس ، فهناك فرق - كما يقول الغزاليّ - بين أن يعرف الانسان حدّ الصحة والشج وشروطهما وبين أن يكون صحيح الجسم شعبان (كما أن هنالك فرقاً بين أن تدرس الصوفية في الكتب وبين أن تسلك في طريق التصوّف) .

. . .

لا يريد الغزاليّ أن يوهما أن قراءة كتب الصوفية ومخاطبتهم وسلوك سبيلهم - بعد أن استعرض طريق المعرفة في عصره وأصناف الطالبين للحق - هو الذي أقنعه بصواب الطريقة الصوفية في الوصول الى المعرفة الصحيحة من طريق الإلهام . الواقع أن الغزاليّ كان خاضعاً للمؤثرات الصوفية منذ طفولته : كان أبوه صوفيّاً ، ثمّ كفضله بعد موت أبيه ، جاز لهم صوفيّاً ، ثمّ دخل « مدرسة » حاجته الى الطعام والمبيت الى جانب العلم - والغالب على المدارس يومذاك كان الطريقة الصوفية - وكثيرون من مشايخه (أساتذته) كانوا متصوّفة .

بعد ذلك بسرد علينا الغزالي قصة رحلته بين اشتداد المرض عليه
ومغادرته بغداد وبين شفائه من مرضه بعد سباحة عشر
سنوات : كما يخبرنا لماذا ترك التعليم في بغداد ثم عاد اليه ثم
تركه كما يحدثنا عن النبوة والمعجزات وعن التصوف
ويعيد أشياء كثيرة كان قد ذكرها من قبل ذكره أ منطقياً .

وأرى أن الجانب العقري في كتاب المنقذ من الضلال يقف عند
كلام الغزالي على قذف التور في القلب في الصفحات العشر
الأولى من الكتاب الذي يبلغ في طبعة مكتب النشر العربي
(دمشق ١٣٥٢ هـ - ١٩٣٤ م) مائة صفحة و نصفية .

المَغْرِبُ

(إفريقيا والمغرب والأندلس)

١٢ أتمَّ العربُ فتحَ مِصرَ ، سنة ٦٤٣ هـ (٦٤٤ م) تابعوا سيرتهم غرباً نحو إفريقيا (القُطر التونسي) فاضطلعوا بالروم البيزنطيين من جديد وبالإفرنج . كان الروم يريدون الاحتفاظ بالبلاد التي كانوا يستعمرونها في المغرب بعد أن فقدوا إمبراطوريتهم في الشام ومصر . وكان الإفرنجُ في غربي أوروبا يريدون أن يتصدوا الاسلام الزاحف نحو الغرب .

وتغلب العربُ على الروم والإفرنج نهائياً ، سنة ٥٠ هـ (٦٧٠ م) فدخل البربر (سكان الشمال الإفريقي) كلُّهم في الاسلام وأصبحوا هم جنود الفتح العربي .

واستطاع العربُ في مدى عامين ، من سنة ٩١ الى سنة ٩٣ هـ (٧١١ - ٧١٣ م) أن يفتحوا شبة جزيرة الأندلس كلها لأن الروم والقوط كانوا يسيدون بالسكان الأصليين ، فلما تركز العربُ في الأندلس للفتح كان أهل الأندلس في عتوِّ العرب على فتح البلاد هرباً من ظلم الروم والقوط .

الى حلالِ العرب .

ولما سقطت الدولة الأموية في الشام ، سنة ١٣٢ هـ (٧٥٠ م) وقامت الخلافة العباسية في العراق ، نجح عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك الى الاندلس وأسس فيها دولة واتخذ قرطبة عاصمة وجعل الحكم ورأيا في نسبه . وجاء بعد عبد الرحمن ابنه هشام ، وفي أيامه دخل المذهب المالكي الى الاندلس .

وحاولت البابوية والدولة الفرنجية في فرنسا أن تقاوم العرب والاسلام في الاندلس بشن الحروب حينا وإثارة الفتن حينا آخر . وقبض الله للاندلس أميرا شابا هو عبد الرحمن بن محمد ، جاء الى الإمارة سنة ٣٠٠ هـ (٩١٢ م) ففضى على الفتن وخطب البلاد ثم تلقب بالخلافة ، سنة ٣١٦ هـ (٩٢٩ م) ، وتسمى عبد الرحمن الناصر . وفي أيامه بلغت قوة الاندلس ذروتها في الإدارة الداخلية وفي السياسة الخارجية (في شمال إفريقيا وفي أوروبا كلها) في الحضارة والعلم ، حتى زادت قرطبة في أيام عبد الرحمن الناصر على ما كانت عليه بغداد في أيام هرون الرشيد .

وبعد عبد الرحمن الناصر (ت ٣٥٠ هـ ٩٦١ م) عادت الاندلس الى الضعف فنهض فيها حاجب (وزير) هو المنصور بن أبي عامر فاستبد بالحكم ثم أعاد توحيد الاندلس ورد إليها كبرا من قوتها السياسية وشيئا من زهوها الحضاري . فلما توفى المنصور بن أبي عامر ، سنة ٣٩٢ هـ (١٠٠٢ م) ، عاد الضعف الى الاندلس وانقرض فيها ملك بني أمية ، سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٧ م) ، وقامت على أنقاض دويلات عرفت أصحابها باسم ملوك الطوائف أشهرهم بنو هود في سرقسطة ، وبنو ذي النون

في مَلِكِيَّةِ ، وبنو الأَفْطَس في بَطْلِيَّوسَ ، وبنو عِبَادٍ في إشبيليةَ .
ولكنَّ جميعَ هذه المَمْلُوكَاتِ كانتْ ضَعِيفَةً فَسَلَطَ عَلَيْهَا مَلُوكُ الْإِسْبَانِ
الناشِئُونَ وَأَخْلَوْا مِنْهَا أحياناً جُزْئِيًّا^(١) ، وَكَانُوا يَقْرِضُونَهَا مِنْ أَطْرَافِهَا
كَلِّمَا اسْتَطَاعُوا ذَلِكَ .

وفي سنة ٤٥٣ هـ (١٠٦٠ م) أَسَّسَ يَوْسُفُ بْنُ تَاشْفِينَ دَوْلَةَ الْمُرَابِطِينَ
فِي الْمَغْرِبِ الْأَلْبَنِيِّ وَبَنَى مَدِينَةَ مَرَّاكُشَ عَاصِمَةً لَهُ ثُمَّ مَدَّ سُلْطَانَهُ حَتَّى
عَمَّ الْمَغْرِبَ كُلَّهُ . وَعَزَّ عَلَى يَوْسُفَ بْنِ تَاشْفِينَ أَنْ يَرَى مُلْكُكَ الْمُسْلِمِينَ
وَالْإِسْلَامَ يَتَقَلَّبَانِ عَنِ الْأَنْدَلُسِ فَجَازَ إِلَيْهَا وَوَقَعَ الْإِسْبَانُ فِي مَعْرَكَةٍ
الْثَّلَاثَةِ (قُرْبَ بَطْلِيَّوسَ) فِي مَتَصِفِ الْخُدُودِ بَيْنَ إِسْبَانِيَّةٍ وَالْبُرتَغَالِ
الْيَوْمِ) سَنَةِ ٤٧٩ هـ (١٠٨٦ م) وَهَزَمَهُمْ وَرَدَّ أَذَاهُمْ عَنِ الْأَنْدَلُسِ .
ثُمَّ إِنَّ مَلُوكَ الطَّوَاتِفِ عَادُوا سَبَرَتَهُمْ الْأَوَّلِ فِي التَّنَازُعِ فَاسْتَأْنَفَ مَلُوكُ
الْإِسْبَانِ الْإِسْتِيلَةَ عَلَى الْبِلَادِ شَيْئاً فَشِئاً . عِنْدَ ذَلِكَ جَازَ يَوْسُفُ بْنُ تَاشْفِينَ
إِلَى الْأَنْدَلُسِ وَهَزَمَ الْإِسْبَانِ ثَانِيَةً ثُمَّ قَضَى عَلَى مَلُوكِ الطَّوَاتِفِ (٤٨٣ هـ -
٤٩٣ هـ) وَوَحَّدَ الْأَنْدَلُسَ وَخَضَعَهَا إِلَى مُلْكِيهِ فِي الْمَغْرِبِ ، فَصَدَّ حَمَلَهُ
هَذَا حُصْرَ الْعَرَبِ فِي الْأَنْدَلُسِ مِائَةَ عَامٍ .

وَفِي أَوَاسِطِ الْقَرْنِ الْخَامِسِ لِلْهِجْرَةِ (الثَّانِي عَشَرَ لِّلْمِيلَادِ) هَاجَرَ
إِلَى الْمَغْرِبِ الْأَدْنَى (لِيَبْيَا وَتُونِسَ) قِبَالُ بْنُ هَلَالٍ وَبَنَى سُلَيْمِيَّةً فَانْتَشَرُوا
عَلَيْهِ مِثْلَ الْبَحْرَادِ لَا يَمْتَرُونَ بِشَيْءٍ إِلَّا أَنْتَوُا عَلَيْهِ . وَإِلَى هَؤُلَاءِ يُشِيرُ ابْنُ
عَرِينُونَ حِينَما يَتَكَلَّمُ عَلَى الْعَرَبِ فَيَقُولُ إِنَّهُمْ أَبْعَدُ النَّاسِ عَنِ سِيَّاسَةِ
الْمُلْكِ وَإِنَّهُمْ إِذَا تَغَلَّبُوا عَلَى بِلَادٍ أَسْرَعَ إِلَيْهَا الْخُرَابُ . وَابْنُ خَلْفُونَ يَتَعَنَّى
بِالْعَرَبِ هُنَا « بَدَوُ الْعَرَبِ » فِي مُقَابَلِ « بَدَوِ الْبَرْبَرِ » .

(١) جِيعَ جَزْءٌ : أَلْفُودٌ سَرِيعَةٌ .

ولما ضعفت المراطون عكفتهم دولة الموحدين ، وكان أعظم ملوكها أبو يوسف يعقوب النصور (٥٨٠ - ٥٩٥ هـ) صاحب الفتح المظفرة في الأندلس والذي اشتهر برعاية العلم ، وقد عاش في بلاطه الفيلسوفان ابن طفيل وابن رشد .

ولما زال ملك الموحدين اقتسم المغرب بعدهم بنو مرين في المغرب الأقصى والحقصيون في تونس . في ذلك الحين كان ملك العرب في الأندلس قد تقلص حتى اقتصر على مدينة غرناطة وما حولها يحكمها بنو نصر أو بنو الأحمر . ومع أن بني الأحمر كانوا في حضيض القوة السياسية ، فانهم عكفوا لنا في قصورهم في غرناطة وواقع الفن العربي . وفي عام ١٤٩٢ م (٨٩٧ هـ) - وهو العام الذي وصل فيه كولومبوس إلى أميركة - وحدد الإسبان صفوفهم وجهودهم وأخرجوا العرب من الأندلس .

الحركة الفكرية في المغرب

عمل العرب في الأندلس والمغرب بمذهب السلف من الصحابة وأصحاب الحديث حتى جاء المذهب المالكي فعم الأندلس والمغرب معاً . وفي أواخر القرن الثالث للهجرة دخل المذهب الظاهري إلى الأندلس فاعتمد به نفر من الفقهاء أشهرهم ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) ثم ياد .

ونشأ في الأندلس نفر من كبار العلماء والفلاسفة منهم مسلمة بن أحمد المجريطي (ت ٣٩٨ هـ) إمام الرياضيتين بالأندلس في وقته وأعلم من كان قبله يعلم الفلك ، وكان منهم آل زهر الذين اشتهروا بالطب . ومن كبار الفلاسفة ابن حزم الظاهري الذي كان يأخذ في الدين بظاهر ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف ، إلا إذا خالف ذلك

قواعد البلاغة العربية . وفي الفلسفة جعل ابن حزم المعرفة كلها راجعة الى شهادة الحواس السليمة ؛ حتى الأمور التي تعقد أنها بديهة (كقولنا : الكل أكبر من الجزء ، وواحد وواحد يساويان اثنين) ترجع أيضاً الى اعتبارنا لها بالحواس في زمنٍ باكر . ولكننا نسبنا أننا تعلمناها من طريق حواسنا فأصبحت نقول إنها بديهة !

ومن أعظم الفلاسفة ابن باجة المتوفى سنة ٥٣٣ هـ (١١٣٨ م) وهو الذي بنى التفكير على قواعد من الرياضيات والطبيعات . وقد ألف كتاب «تدبير المتوحّد» ووصف فيه حال الفرد الفائق الفطرة ، الذي يُضطر إلى أن يعيش بين جمهور الناس . أما إذا كان هناك فرد من ذوي الفطرة العالقة يعيشون وحدهم فاتهم لا يحتاجون في «مدينتهم» الى أطباء (فهم لا يمرضون لأنهم يأكلون ويسكنون كما يقتضي العقل) ولا الى قضاة (فهم عفاة لا يخطئون) .

والأخلاق عند ابن باجة نوعان يومية (يفعلها الإنسان بعد انفعال أو رغبة عارضة أو شهوة شخصية ، كأن يأكل شيئاً من غير حاجة الى أكله بل لأنه اشتهاه) ، أو كان يتصرف شخصاً لأنه آثاره فقط بقطع النظر عن صواب فعله أو خطأه - وتلك حال البهيم ثم انسانية (يفعلها الإنسان بلذاته بعد رؤية وتفكير غير مدفوع بعامل خارجي : بالفعال أو برغبة عارضة) .

ومن كبار المفكرين أيضاً ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م) مؤلف قصة «حي بن يقظان» . يجعل ابن طفيل ، في هذه القصة ، نشوء الإنسان طبعاً مترجلاً تلقائياً (من طينة اعتمدت في باطن الأرض) ثم يتصف النشأة الطبيعية للإنسان البعيد عن البيئة الاجتماعية .

وغاية هذه القصة الفلسفية وصف تطور العقل الانساني من غير معلم سوى تفكيره هو من أدنى دركات الحس الى أعلى مراتب المعرفة . ويرى ابن طفيل في هذه القصة أيضاً أن الانسان (القائز النطرة) يستطيع أن يتصل من طريق التفكير ومن طريق الفهم الصحيح للدين الى معرفة الله وإلى الإحاطة بالمعانيات . غير أن الإنسان القائز النطرة إذا نشأ في بيئة اجتماعية فإنه يتأثر برواسب تلك البيئة فلا يستطيع أن يبلغ في العلم والمعرفة إلى ما يبلغه الإنسان الذي لا يعرف بيئة اجتماعية . واكبر فلاسفة الإسلام - واكبر فلاسفة العصور الوسطى كلها ، بلا ريب ، في الشرق والغرب - ابن رشد .

ابنُ رُشد

وُلِدَ أبو الوليد محمدُ بنُ أحمدَ بنِ محمدٍ بنِ أحمدَ بنِ رُشدٍ في قرطبةَ ، سنةَ ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) ، في بيتٍ جليلٍ وعظيمٍ ، فقد كان أبوه وجده لأبيه قاضيين . وفي قرطبةَ نشأ ابنُ رُشدٍ ودرس الفقه والطب .

وزار ابن رُشدَ مدينةَ مراكشَ عاصمةَ الموحدين مرَّاتٍ كان أولُها ، فيما يبدو ، سنةَ ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) ، في أيام عبد المؤمن بن علي . ويبدو أن ابن رُشدَ كان منذ ذلك الحين على صلاتٍ طيبةٍ بآلِ زُهري . ولعل انصراف ابن رُشدٍ عن التكسب بالطب هو الذي زوى عنه منافسة آل زهرٍ وعداوتهم وكسبه صدقاتهم . وتوفقت صلاتُ ابن رُشدٍ بآلِ مَرْوانَ ابن زُهريَ فاتفقا على أن يؤلفا كتاباً جامعاً في الطب يضع ابنُ رُشدُ كُتُباته ، أو الجانِبَ النظريَ منه ، ثم يضع ابنُ زهرٍ جزئياته أو الجانِبَ العمليَ منه . ووفى ابن رُشدَ بما كان الطيبان قد اتفقا عليه ووضع كتابه الكُتُباتُ هـ (٥٥٧ هـ = ١١٦٢ م) . ولكن ابن زهرٍ لم يتجِدْ من وقته المملوء بالتطبيب ما يوقره على وضع الكتاب المطلوب فوضع لابن رُشدَ كتاباً آخرَ اسمه

التيسير في المناوأة والتدبير (طبقات الأطباء ٢ : ٦٧) .

وإذا كانت جملة ابن طفيل^(١) : « وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حدّ الزايد أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره » ، تشير إلى ابن رشد . فإنها تدلّ على أنّ ابن طفيل كان يتعرف ابن رشد معرفةً سطحيةً قاصرة . غير أنّ التاريخ يُرينا ابن طفيل في سنة ٥٦٤ هـ (١١٦٩ م) صديقاً حميماً لابن رشد ومُعجّباً به وبعلمه : نرى ابن طفيل يعرف أبا يعقوب يوسف بن عبد المؤمن سلطان الموحدين ، في مدينة سُرّاكُش في الألب ، فضل ابن رشد ويوصي بأن يتولّى ابن رشد تفسير كتّاب أرسطو للسلطان الموحدي .

ويقال إنّ رشد حظوةً عند الموحدين فبعثوا بعد بضعة أشهر قاضياً في اشبيلية (٥٦٥ هـ = ١١٦٩ م) ، وبعدهم ابن يعصب قاضي قرطبة .

ويشعر ابن طفيل بوطأة السنّ وبعجزه عن حمل الوزارة للموحدين والقيام بالطبيب في بكلاطهم فيقترح أن يخلقه ابن رشد في منصب طبيب البلاط (٥٧٨ هـ = ١١٨٢ م) . ثم يتوفى أبو يعقوب يوسف (٥٨٠ هـ = ١١٨٤ م) ، ويخلقه ابنه أبو يوسف يعقوب المعروف بالمنصور ، ونظراً لابن رشد مكانته المرموقة في بكلاط الموحدين . غير أنّ رأي جمهور العامة في ابن رشد كان مختلفاً جداً : لقد رمّوه بالإلحاد والقنوّا على رأسه الأقدار في شوارع قرطبة . ثم لما أراد المنصور في سنة ٥٩١ هـ (١١٩٥ م) أن يسير إلى الجهاد في الأندلس أبى الفقهاء أن يمينوه وثبّطوا الناس عن السير مع سلطان يقرب إليه الفلاسفة ويعنى بهم . فاضطر المنصور إلى استرضاء

(١) حي بن خلف ، دمشق ، ط ٢ ، ١٩٥٩ هـ = ١٩٤٠ م : ص ٦٦ .

الفقهاء والعامة فلم يكتب ابن رشد فأحرقت علناً : سوى ما كان منها في الطب والحساب والحقبة ، ثم نُقِصَ ابن رشد نفسه إلى بلدة أليسانة قرب قرطبة ، وكان معظم أهلها من اليهود . وقد أكثر الشعراء في ذلك الحين من هجاء ابن رشد وذمه .

ثم عُصِيَ عن ابن رشد فعاد إلى قرطبة يعيش فيها على شيء من المُرْزَلة لِعِيادته جمهور العامة له ، حتى إن جماعة من سفلة العامة أخرجوه مرة من أحد مساجد قرطبة ولم يقبلوا أن يؤدّي صلواته لاعتقادهم بمروقته من الإسلام .

ثم إن المتصور الموحدي رضي عن ابن رشد وأعادته مكرماً إلى مراکش . ولكن لم يستعجب ابن رشد بهذه الخطوة الجديدة طويلاً فقد توفّي وشيخاً في ٩ صفر ٥٩٥ هـ (١١ - ١٢ - ١١٩٨ م) .

مقامه وخصائصه

ابن رشد ذروة التفكير في العصور الوسطى : إنه أشهر فلاسفة الإسلام وأكبرهم بلا ريب ، ثم أنه أعظم الفلاسفة أثراً في التفكير الأوروبي . إن أرسطو نفسه لم يشغل العقل الأوروبي كما شغلت ابن رشد . وإذا أنكر بعضنا أن يكون ابن رشد أعظم في التفكير الأوروبي أثراً من أرسطو ، فإنه لا يستطيع أن ينكر أن أثر أرسطو في العقل الأوروبي كان في معظمه نتيجة شروح ابن رشد على كتب أرسطو .

وفهم ابن رشد فلسفة أرسطو أكثر من جميع الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه بعوامل كثيرة منها أن ابن رشد عرّف عدداً من النقول لكتب أرسطو أكثر مما كان الفلاسفة المشارقة قد عرّفوا فوصل من خلال ذلك ، من طريق المقارنة والموازنة بين النقول المختلفة ، إلى كثير من آراء أرسطو

الصحيحة . ومما يدعو الى العَجَب أن يكونَ ابنُ رشد قد وصل الى قَهَر كثير من آراء أرسطو الأصيلة من خلال تلك القول المشوَّهة . ويُعزى ذلك الى أن ابن رشد كان يمتنعُ بفعل جبار بدائي عقل أرسطو .

غير أن ابن رشد لم يستطع أن يفلت من يثقه فبقيَ على تفلسفه آثار كثيرة من علم الكلام تبتدئ في القضايا التي تناولها وفي سياق الجدال الذي اتبعه في معالجة تلك القضايا . ولا شك في أن مَنصبه في القضاء وتمسكه في الفقه وريثته الدينية المحافظة واتجاه التفكير في المشرق والمغرب يومذاك ، وفي الاسلام والنصرانية معاً ، كانت عوامل تحيل بين رشد عن جانب الفلسفة المطلقة الى الأخذ بشيء من علم الكلام .

وكان ابن رشد متميزاً بعلم الطب وإن لم يتكسَّب بتطبيب العامة . وكذلك كان فقيهاً قديراً . ولكن مكانته وشهرته ثمره عبقريته في الفلسفة الماورائية (الالهية) . وخصائصه الاساسية أربع :

أ - حيلمه في موقفه من الفلاسفة ساعداً على خلق عبقريته :

قال ابن رشد إنَّ صحَّةَ الرأي تقوم على البراهين التي تنصِّرُ ذلك الرأي بقطع النظر عما إذا كان صاحبُ ذلك الرأي موافقاً لنا في المِلَّة (الدين) أو مخالفاً لنا ، صديقاً أو عدواً . وبما أنَّ الإنسانَ الواحدَ لا يستطيع أن يأتي إلى جميع القضايا فيقيمُ البراهينَ عليها بنفسه قضية قضية . أصبح من الواجب أن يستفيد كل مفكر من جهود المتكبرين الذين سبقوه إذا كانت آراؤهم جارية على مقتضى البراهين الصحيحة . قال ابن رشد (فصل المقال ٣١ - ٣٢) .

« فَبَيِّنْ » أنه يجب علينا أن نستمعَ على ما نحن بسبيله بما قاله مَنْ "تقدّمنا من ذلك" سواءً أكان مشاركاً لنا أو غير مشاركٍ في المِلَّة ، فإن الآلة

(الوصلة - السيل - الملة) التي تُصيغُ بها الزكية ليس يعتبر في صيغته الزكية بها أنها تشارك لنا في الملة أو غير مشترك : إذا كانت فيها شروطُ الصيغة - وأعتني بغير المشترك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الاسلام - وإذا كان الأمرُ هكذا - وكان كل ما يُحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتمَّ فحص - فقد ينبغي أن نُضربَ بأيدينا إلى كتبهم فننظر في ما قالوه من ذلك : فإن كان صواباً قِيلناهم منهم - وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه .

ثم شرح ابن رشد الجملة الأخيرة فقال (فصل المقال ٣٣) :

« وإذا كان هذا هكذا . فقد يجب علينا إذا ألقينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها - بحسب ما اقتضته شرائط البرهان - أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وأنبوه في كتبهم : فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكروناهم عليه . وما كان منها غيراً وافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وحذرناهم ! » .

إن هذا الموقف المُتَّصفَ بالعقل الرَّحيب يُتيح لصاحبه أن ينظر في أمور العظم بعين العقل فيقبل الخطأ في آرائه وتُصيغُ أحكامه في الأمور التي ينظر فيها ويوافق الحق في ما يحكم فيه .

ب - اعتماد العقل جعل آرائه وأحكامه واضحة :

العقل بالمعنى الذي نقصده هنا عند ابن رشد هو « إدراك المعقولات » أو « إدراك صور الموجودات من حيث هي بلا هيولى (مجردة من المادة) » . ولذلك « كان العقل بما هو عقل يتعلّق بالموجود لا بالمعنوم » . وبما أن العقل يدرك الموجودات في نظامها ووصلة بعضها ببعض (بحيل الحس الذي

يدرك ظاهراً الموجودات كما تترامى له) ، فإنه يدرك أيضاً أسبابها . وإدراك الموجودات معَ سببها بأسبابها وسببها بعضها ببعض هو إدراكٌ لحقيقتها . وهو معرفتها الصحيحة (راجع تهافت التهافت ٢١٥ ، ٣٣٨ ، ٤٦٢ . ٤٧٩) .

ثم إن العقلَ الإنسانيَّ قاصرٌ بِعَجْزٍ عن إدراك الكماليات التي ليس من شأنها أن تتعلق بالمادة ، فنحن نعرف أن الله علماً أزلياً يُحيط بكل شيء ، ولكننا لا نستطيع أن ندرك ذلك العلم على ما هو عليه ؛ وإن أمكن ذلك لكان علماً هو علم الله الأزلي ذاته ، وذلك مستحيل (تهافت التهافت ٣٤٤ - ٣٤٥) .

فللعقل الإنساني إذن نطاقه الذي تصدقُ أحكامه فيه .

لا شك في أن الأمور الوضعية ، أي التي تواضع عليها الناس (اتفقوا عليها) في معاملاتهم ، تقوم على العقل (أي يُنظر عند وضعها إلى منفعتها للجماعة من الجماعات في زمن من الأزمان وفي حال من الأحوال) . ولكنها لا تلتزم عن العقل (أي ليست الوضع الوحيد الذي لا بد من وجوده) . ففوق الطلاق - وهو المثل الذي ضربه الغزالي ثم رد ابن رشد عليه - ليس من نطاق العقليات ، فإن بعض المذاهب الإسلامية يُجيز وقوع الطلاق في حال لا يجوز وقوعه فيها عند أصحاب مذهب إسلامي آخر (راجع تهافت التهافت ١٢) . ومثل ذلك كثير من الأمور الشرعية : فإن الفلاسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع : فإن أدركه (كما أدركه الشرع) استوى الإدراك ، وكان ذلك أتم في المعرفة ؛ وإن لم تدركه (على الوجه الذي أراده الشرع) ، أعلنت بطُور العقل الإنساني عنه (أعلنت الفلسفة أن ذلك أمر) يدركه الشرع فقط (تهافت التهافت ٥٠٣) .

جـ - الجمع بين الظاهر والباطن من الوحي حلّ لنا مشكلة الصلة بين الجانب النظري والجانب العملي من الحياة :

يتصل بالكلام على العقل عند ابن رشد القول بالتأويل ، أو التفسير بين ظاهر الشرع وباطنه ، وهو ما سمّاه التارسون لفلسفة ابن رشد من الغربيين « نظرية الحقيقتين » .

إذا أقررنا بأن للعقل نطاقه الذي تصدّق فيه أحكامه ، كما أن للدين نطاقه أيضاً . وجب أن يكون هناك في حياة البشر العملية أمورٌ تصبح في نظر الفلسفة من غير أن تصبح في نظر الدين ضرورةً . فإذا اتفق نظر الفلسفة ونظر الدين في أمر كانت المعرفة بذلك الأمر أتمّ . كما قال ابن رشد نفسه ، وكان الأمر كله صواباً . ولكن إذا اختلف نظر الدين ونظر الفلسفة إلى أمرٍ . فما يجب أن يكون الموقف ؟

- بما أن الفلسفة لطيفة واحدة من البشر . ولغاية واحدة من النظر (هو البحث عن الحقيقة) . فإن النصّ الفلسفي يؤخذ دائماً على ظاهره ، وليس له إلا معنى واحد .

- ولكن بما أن الشرع لجميع طبقات الناس ، ولغايته أن يوفر سعادة تلك الطبقات وأن يخلّصها من المصائب ويدّبرها عنها المضارّ - مهما تعلّقت الأحوال - وجب أن يُفهم ذلك الشرع على أنحاء مختلفة ومعانٍ متعددة . من أجل ذلك أقرّ ابن رشد أن للشرع ظاهراً وباطناً (نصّاً يشير إلى المعنى العام ثم فحوى يدلّ على المقصود من الحكم الشرعي في ذلك النص) .

ثم إن الدين شيء والفلسفة شيء آخر : ليس الدين فلسفة . ولست الفلسفة ديناً . ولكن هذا لا يمنع أن يكون في الدين والفلسفة أمورٌ تتفق وأمورٌ تفرق . فكيف يجب أن تسلك حينئذ الأمور التي تفرق ؟ تختلف

أو تتناقص ؟ - يجب حينئذ أن نلجأ إلى التأويل في الشرع .

والتأويل عند ابن رشد (فصل المقال ٣٥) : « إخراج دلالة اللفظ من الحقيقة (الظاهرة) إلى المجاز (المقصود) من غير أن يُخيل » (التأويل) في ذلك بعادة العرب في التجوُّز - من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقِهِ أو مُقارِنِهِ أو غير ذلك من الأشياء التي عُدَّت في تعريف أصناف الكلام المجازي . « هي آية الاستواء من سورة الأعراف (٧ : ٥٣) : « إِنْ رَيْتُمْ » الذي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ » ، الاستواء حقيقةً هو الجلوس المألوف (كما نشاهد ملكاً يجلس على عرش أو انساناً يجلس متمكناً على كرسي) ، أما المجاز منه فهو السيادة والسلطان . وقد روى المفسرون شاهداً على ذلك : « ثُمَّ اسْتَوَى بِشَرْقٍ »^(١) على العراق .

ويذهب ابن رشد إلى التأويل بقوله (فصل المقال ٣٦) : « ونحن نقطع قطعاً (في) أن كل ما أدَّى إليه البرهانُ وحالقه ظاهرُ الشرع فذلك الظاهرُ (من الشرع) يقبلُ التأويلُ على قانون التأويل العربي ... وما أعظمُ ازديادَ اليقين عند من زاول هذا المعنى وجربته وقصد هذا المقصود » (في التأويل) من الجمع بين المعقول والمنقول ، بل نقول : أنه ما من منطوق به في الشرع مخالف ظاهره لما أدَّى إليه البرهانُ إلا - إذا اعتُبر الشرعُ وتُصَفِّحَتْ سائرُ أجزائه - وُجد في أقطاب الشرع ما يشهدُ بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد له .

ويبرزُ هنا سؤالان : ما الآياتُ التي يجب تأويلُها ؟ ومن هم الذين يجب أن يتوكلوا بالتأويل ؟

(١) بشر بن مروان بن الحكم (أبو الخليفة الأسدي عبد الملك بن مروان) كان والياً على العراق.

قال ابن رشد في جواب السؤالين (فصل المقال ٣٦ ، ٤٦) :

« ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحتمل ألفاظُ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تُخرَجَ كلها عن ظاهرها بالتأويل ... ثم إن ههنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله : فإن كان تأويله في المبادئ (في العقائد الإيمانية) فهو كفر ، وإن كان فيما بعد المبادئ (في العبادات) فهو بدعة . وههنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، وحتميتهم إياه على ظاهره كفر (كآية الامتواء مثلاً) . »

أما الذين يجوز لهم أن يأكلوا الشرع فهم ذوو الذكاء التطري والعبدالة الشرعية والفضيلة الخلقية من الذين عرّفوا صناعة البرهان . والتأويل (في ما يجب تأويله) فرخص العلماء ، أما العامة فيجب أن يتحملوا كل شيء في الاصل على ظاهره ، ولكن يجب على العلماء إذا تأولوا شيئاً من الشرع أن يوضحوا العامة بعضه : بمقادير متفاوتة كثيراً أو قليلاً بحسب المستوى الفكري للطبقات التي أرادوا أن يوضحوا لها بطل تلك المقادير من التأويل .

وهكذا يستطيع المسلم إذا كان من الخاصة أن يمتنع بين المقول والمنقول بين الحكمة والشرعة (بين الفلسفة والدين) . إن الإنسان محتاج إلى الدين ومحتاج إلى الفلسفة . غير أن العامي يستغني بالدين عن الفلسفة (لأن المقصود من وجوده السلوك العملي الصالح ، وهذا شيء قد غنمته له الدين) . أما الفكري من الخاصة فإنه يحتاج أيضاً إلى قدر الذي يحتاج إليه ذلك العامي من الدين ، ثم أنه يحتاج إلى قدر آخر من الفلسفة يتعرف به حقائق الأشياء مما سكنت عنه الشرع أو أجاز التوسّع فيه .

تأليفه

لأبن رشد عدد كبير من الكتب في الطب والفلسفة وعلم الكلام والفلك

والتيقن والنحو . غير أن كتبه التي حملت شهرته الى اليوم خمسة :

— كتاب الكلبيات في الطب .

— بداية المجتهد ونهاية المقتصد (في القفه المالكي) .

— المقدمات الممهدة .

— تهافت التهافت (ردّ على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي) : تناول ابن

رشد المسائل العشرين التي ردّها فيها الغزالي على الفلاسفة . ثم ان ابن رشد تولى الدفاع عن آراء الفلاسفة والردّ على الغزالي في كل مسألة ، حتى في ما لا يجوز الردّ عليه : قال الفلاسفة القلعاء إن السماء (وما فيها من النجوم) بمثابة الحيوان ، فردّ عليهم الغزالي في المسألة الرابعة عشرة . ومنع أن ابن رشد يجب أن يعلم أن مثل هذا الرأي بعيد عن العقل والصواب ، فانه ردّ على الغزالي ودافع عن الفلاسفة . ومما يؤسف له أن ابن رشد قال في هذا الفصل ، في معرض الردّ على الغزالي (ص ٤٧٥) : « والكابرة في ذلك قبيحة » .

ويستعمل ابن رشد في الرد على الغزالي تعابير مثل : هذا الرجل ، قول في أعلى مراتب الجدل ، قول سفسطائي ، قول من الأقوال الركيكة أو الواهية ، كما قال عنه : هذا قول مغالطي بحيث (ص ٦٦) .

ومع أن ردود الغزالي لم تكن برهانية ، ولا كان أكثرها منطقياً ، فإن ردود ابن رشد كانت أيضاً قريبة من ذلك ، إلا أن الموضوع الفلسفي كان أحياناً يتخديم ابن رشد أكثر مما خدم الغزالي . على أن مطلع كتاب تهافت التهافت كان أحسن انصافاً للغزالي ، فقد قال ابن رشد : « ان الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الاقوال المشبهة في كتاب التهافت في التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان » . ثم عاد الى الانصاف في الجملة

الآخيرة من الكتاب فقال : « وقد رأيتُ أن أقطعَ ههنا القولَ في هذه الأشياءِ و (رأيتُ) الاستغفارَ من التكلم فيها . ولولا ضرورةُ طلب الحقِّ مع أهله — وهو ، كما يقول جالينوس ، رجل واحد من ألف — والتصدّي^(١) الى أن يتكلم فيه مَنْ ليس من أهله ، ما تكلمت في ذلك — علم الله . بحرف ... »

وابن رشد يلتمس العذر للغزالي في وضع كتاب تهافت الفلاسفة والتعرض لبحث في الفلسفة . يقول ابن رشد (ص ١٠٨) :

« فتعرضُ أبي حامد الى مثل هذه الأشياءِ هذا التحرُّرُ من التعرُّض لا يليق بطله ، فإنه لا يخلو من أحد أمرين : إما أنه فهِمَ هذه الأشياء على حقائقها فساقها ههنا على غير حقيقتها ، وهذا فعل الأشرار ، وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض للقول في ما لم يحيط به علماً ، وذلك من فعل الجهَّال . والرجل يُجكَلُ عندنا عن هذين الوصفين ، ولكن لا بدَّ للجواد من كِبَوةٍ ، فكِبَوةُ أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب ، ولعلَّه اضطرَّ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه . »

— فصل المقال في ما بين الحكمة والشرعة من الاتصال ، ثم

— مناهج الأدلة في عقائد الملة .

يترجمُ تأليف هاتين الرسالتين الى عام ٥٥٧٥ (١١٧٩-١١٨٠ م) ، ويبدو أنهما ساجتان على تهافت التهافت . والاتجاه الديني في هاتين الرسالتين بارز (بالإضافة الى كتاب تهافت التهافت) ، ويبدو أن ابن رشد أراد أن يصل بهاتين الرسالتين الى العامة ، كما كان أبو حامد الغزالي قد قصد من كتابه

(١) ولولا الخوف من أن يصدى للتكلم في هذه الموضوعات .

« المتقَدِّم » (في ما يتعلق بالمسائل الفلسفية : سبيل المعرفة والقضايا التي تكفّر
أو لا تكفّر) .

مجمّل فلسفة ابن رشد

ابن رشد أوسع فلاسفة الاسلام قولاً في موضوع ما بعد الطبيعة ،
وفي صلة الحكمة بالشرعة . هو ذروة التفكير في المغرب مقدرة وموضوعاً :
تناول ابن باجه الكلام على الأسس الفلسفية وتكلم ابن طقيل على الجانب
الطبيعي . فلما جاء ابن رشد قنصر كلامه على الالهيات .

— المنطق ونظرية المعرفة :

يرى ابن رشد أن المنطق ضروري قبل الاشتغال بشيء من العلوم .
وهو مُعْتَجَبٌ بمنطق أرسطو . ولكنه في « علم المنطق » لا يفرج عما رأينا
عند الفارابي وابن سينا من التصوّر والتصديق والبرهان والقياس .

ولم يضع ابن رشد « نظرية المعرفة » ، وإن كان قد عرّض لخصائص
المعرفة حينما قال : « فإنّ من لا يَعْرِفُ الصَّنْعَةَ لا يعرف المصنوع » ، ومن
لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع ، فلقد وجب أن نشرع في الفحص عن
الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صياغة المعرفة بالمقاييس
البرهانية . وهذا الغرض يتمّ لنا في الموجودات بتدوّل الفحص عنها واحداً
بعد واحد ، وبأن يستعين في ذلك المتأخّرُ بالمُتَقَدِّمِ » .

ويرى ابنُ رشد أن المعارف قسمان : المعارف العامة أو المعارف الاولى ،
وتكون معروفة بنفسها أو بإحدى الرأي أو بالطبع ضرورةً ، ثم المعارفُ
الخاصة التي يَعْرِفُها الانسان بالقياس ، أو تكون مشهورة شائعة فيلقّاها
الانسان من غيره . وكثير من هذا كله يرجع التمييز فيه الى اللوق أو ذوق

وعرف ابن رشد الفلسفة فقال : « فعلُ الفلسفة (الفلاسفة) ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعها . وإنه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم » . والنظر بالعقل في الموجودات معناه استنباط المجهول من المعلوم ، وهو ما نسميه القياس العقلي أو ما نصل إليه بالقياس العقلي . وأتم أنواع النظر بآتم أنواع القياس يسمى برهاناً . غير أننا قبل أن نبدأ بالنظر ونصل بالقياس يجب أن يكون لنا معرفة بأنواع البراهين وأنواع القياس ومعرفة بشروط صحة البراهين وبالتمييز بين أنواع القياس ، كالقياس البرهاني والقياس الجدلي والقياس الخطائي والقياس المغالطي (راجع فصل المقال (٢٧ - ٣٠) .

أما الفيلسوف فهو الذي يطلب الحق (يبحث عن الحقيقة) أو يتقصد أن يطلب الحق (تهافت التهافت ١٤٩ ، ٣٥٣) . وكذلك العالم ، بما هو عالم ، إنما قصده طلب الحق (تهافت التهافت ٢٥٦)

ما وراء الطبيعة (الإلهيات)

إن شهرة ابن رشد ترجع إلى آرائه في ما بعد الطبيعة : إلى توفيقه على فلسفة ما بعد الطبيعة وعلى آرائه الواضحة في هذا النطاق ، وما فيها أحياناً من جديد ، وإن كنا نحن نقدر أن هذا الجديد قليل جداً . ولكن لا يجوز أن نحكم على فلسفة ابن رشد الماورائية بالإضافة إلى ما عرّفنا عند أرسطو أو عند فلاسفة القرن الثامن عشر ، بل بالإضافة إلى عصره الذي عاش فيه .

— الوجود والعالم :

الوجود «كون الأشياء مطلقاً» ، أي ضد العدم ، ولكن ليس بمعنى أن «العدم» ذات ما ، بل بمعنى «خروج الممكن الوجود من القوة الى الفعل» . فالوجود إذن ليس معنى زائداً على الشيء (ليس صفة زائدة على الشيء ، بل هو الشيء ذاته) . والوجود نوعان : وجود معقول ووجود محسوس : «ان نسبة الوجود المحسوس الى الوجود المعقول هي نسبة المصنوعات من الصانع» ، قالبيت مثلاً وجود محسوس ، وأما علم المهندس ببناء البيت (قبل ان يتبينه) فهو الوجود المعقول .

والعالم هو «الوجود بجميع أوجهه المتعددة والمتكررة» بما فيه من الكون والفساد (تعاقب الصور على المادة أو ثقلب المادة في الصور) . ولا يصح في العقل ولا في الذهن أن نتخيل العالم أكبر مما هو أو أصغر مما هو ، إذ ليس خارج العالم مكان ولا خلاء . والعالم على ما هو عليه موجود بالضرورة ، بمادته وبصورته التي وصل في تطوره اليها .

والعالم أزلي (قديم) بمعنى أنه لم يكن هناك زمن لم يكن العالم موجوداً فيه ، ولكنه حادث بمعنى أن له فاعلاً (خالقاً) . والعالم مفتقر الى فاعله أبداً حتى يظل موجوداً : ان البناء يبنى بيتاً ثم يتركه ويذهب ويظل البيت قائماً ، وقد يموت البناء ، ولكن البيت لا يتهدم . أما العالم فليس من هذا الجنس ، لأن وجوده لا يتم إلا بوجود فاعله ، وكل ما في العالم قائم هو مربوط بالقوة التي فيه من الله تعالى ، ولولا تلك القوة التي للأشياء لم تثبت (تلك الأشياء) طريقة عين .

المسائل الثلاث

(راجع الكلام العام الموجز على كتاب «تهافت الفلاسفة» للفرازي)

— ص ١٨٩ — ثم على كتاب « نهايت التهاات » لابن رشد — ص ٢٤٧) .

لابن رشد في هذه المسائل مسلك واضح وقول موجز يرجعُ بهما إلى أن الناس طَبَقَتَانِ : خاصة (من واجبيهم أن يعتقدوا الأمور على حقائقها المبرهنة عندهم ، ولكن بينهم وبين أنفسهم) ثم عامة (يجب عليهم أن يعملوا بظاهر الشرع لتصلح حياتهم في الدنيا ، وليس واجباً عليهم أن يتأملوا — ولا ينتظرُ منهم أن يتأملوا — فهم حقائق الأمور لأنهم قاصرون عن ذلك عاجزون) .

والمسائل الثلاث هي : قدم العالم — علم الله بالكماليات دون الجزئيات — خلود الأرواح (الأنفس) دون الأجساد .

وستناول هنا رد ابن رشد على الغزالي في المسألة الأولى (قدم العالم) في كتاب « فصل المقال » وفي كتاب « نهايت التهاات » .

يرى ابن رشد أن الخلاف في هذه القضية بين الأشعرية (القائلين بأن العالم مخلوق مُحدث) وبين الفلاسفة (القائلين بأن العالم قديم أزلي) راجع إلى اللفظ .

يرى ابن رشد (فصل المقال ٤٠ — ٤٢) أن في الوجود طرفين واسطة :

ولقد اتفق الجميع (الأشعرية والفلاسفة) على الطرفين :

هنالك واحد بالعدد قديم ، هو الله .

ثم هنالك على الطرف الآخر كائنات متكررة (كالأشجار والبهائم والكراسي والأفراد النزع البشري) ، وهي عند الجميع محدثة .

غير أنهم اختلفوا في هذا العالم بجملة ، (بمادته) : أقدم هو أم محدث ؟

يقول ابن رشد : « و (العالم) في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً

حقيقياً ، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة (يقضى في المستقبل ، والعالم ليس من طبيعته أن يقضى ، أي تنعدم مادته) ، والتقديم الحقيقي ليس له علة (والعالم له علة) .

اذن :

— العالم محدث اذا نظرنا اليه من حيث أنه معلول (عن الله) .

— العالم قديم اذا اعتبرنا أنه وُجد عن الله منذ الازل (من غير تراخ في الزمن) .

وبكلمة ثانية : ان العالم بالاضافة الله محدث ، وبالاضافة الى اعيان الموجودات قديم .

واين رشد يعتقد بلا ريب أن العالم قديم بالمعنى الفلسفي . غير أنه يشير الى ذلك اشارة غامضة في فصل المقال (ص ٤٠ - ٤٢) ويشغل نفسه في تهافت التهافت بتقضى براهين الغزالي في هذا الموضوع الا في اشارات عارضة غامضة (ص ٣٢ وما بعدها ، ٦٤ وما بعدها) .

من تهافت التهافت :

يهتم ابن رشد في كتاب « تهافت التهافت » بتقضى براهين الغزالي في اعتراضه على الفلاسفة أكثر من اهتمامه بإثبات القضايا التي يؤيدها ، كما كان الغزالي نفسه قد فعل في كتاب « تهافت الفلاسفة » من تفنيد براهين الفلاسفة .

وكان الغزالي قد اختار من أدلة الفلاسفة على قدم العالم أربعة (وان كان قد ذكر في مطلع المسألة أن تلك البراهين ثلاثة فقط) .

الدليل الأول يتعلق بالحركة .

والدليل الثاني يتعلق بالزمن ،

والدليل الثالث يتعلق بالإمكان ،

والدليل الرابع يتعلق بالمادة .

* * *

إن أديبر المناقشة هنا بين الغزالي وبين الفلاسفة ثم بين ابن رشد وبين الغزالي لأن ذلك يطول جيداً ثم لا يكون واضحاً ، ولكنني سأتناول الجُمُله التي أراد بها ابن رشد أن يُثبِت أن العالم قديم (بخلاف ما كان قد فعل في كتابه فصل المقال ، إذ جعل العالم قديماً من وجهه ومُحدثاً من وجه آخر) .

يقول ابن رشد (المسألة الأولى في قدم العالم) :

في الدليل الأول ... والقديم أيضاً يقال على ما هو قديم بذاته و (على) ما هو قديم بغيره وكذلك الفاعل أيضاً منه ما يفعل بإرادته ، ومنه ما يفعل بطبيعته (ص ١٦) وأنت ، أيها الناظر في هذا الكتاب ، قد سمعتَ الأفاويل التي قالتها الفلاسفة في إثبات أن العالم قديم ، والأفاويل التي قالتها الأشعرية في منقضة ذلك (فاحكمْ فيها) (ص ١٧) وإذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لا نهاية لها ، فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المُشار إليه إلاّ وقد انقضت قبلها أسباب لا نهاية لها .

وهذا صحيحٌ ومُتعارفٌ به عند الفلاسفة أن وُضِعَتِ الحركة المتقدمة شرطاً في وجود (الحركة) المتأخرة : وذلك أنه متى لزم أن توجد واحدة منهما لزم أن توجد قبلها أسباب لا نهاية لها . وليس يُجوزُ أحدٌ من الحكماء وجود أسباب لا نهاية لها — كما تجوزُه الدهرية — لأنه يلزم من ذلك وجود سبب من غير سبب ومتحرك من غير مُتحرك .

لكنّ القوم (الفلاسفة) لما أدّاهم البرهان إلى أن ههنا مبدأً محركاً لزلاً ليس لوجوده ابتداءً ولا انتهاءً - وأن فعله يجب أن يكونَ غيرَ مُتَرَاخٍ عن وجوده - لزم ألا يكونَ لفعله مبدأً كالحال في وجوده (تماماً) ، والألّا لكانَ فعله ممكناً لا ضرورياً (ولما كان هو مبدأً أولاً) . فيلزم أن تكونَ الفاعلُ الفاعل الذي لا مبدأً لوجوده ليس لها مبدأً كالحال في وجوده (ص ٢٠)

وانّ ما له مبدأً فله نهايةٌ ، وما ليس له نهايةٌ فليس له مبدأً (ص ٢٢) .

وأكثرُ من يقول بحُدُوثِ العالم يقول بحُدُوثِ الزمان معه ، فذلك كان قوله : « إنَّ مُدَّةَ التَّحَرُّكِ^(١) لا تَخْلُو (من) أن تكونَ مُتَنَاهِيَةً أو غيرَ متناهية » ، غيرَ صحيح ، فإنّ ما لا ابتداء له لا ينقضي ولا ينتهي (ص ٣٢) وكانَ الأحقظُ ليعزّزَ بضعُ العالمِ مُحدَثاً أن يَضَعَ الزمانَ محدودَ المقدارِ ولا يَضَعَ الإمكانَ مقدّماً على الممكن ، وإن يَضَعَ العِظَمَ كذلك متناهياً . لكنّ العِظَمَ له كلٌّ ، والزمانُ ليس له كلٌّ (ص ٣٣) وأمّا بالإضافة إلى حُدُوثِ الكلِّ^(٢) ، عند مَنْ يرى حدوثه ، فليس يُتَصَوَّرُ فيه مقدّمٌ ولا متأخّرٌ ، لأنّ المُتَقَدِّمَ والمتأخّرَ في الآلاتِ إنّما يُتَصَوَّرانِ بالإضافة إلى الآنِ الحاضرِ . وإذا لم يكن قبلَ حُدُوثِ العالمِ عندهم زمانٌ ، فكيف يُتَصَوَّرُ أن يتقدّمَ على الآنِ الذي حَدَثَ فيه العالمُ ولا يمكن أن يتعيّنَ وقتٌ لحُدُوثِ العالمِ لأنّ قبله إمّا ألا يكونَ زمانٌ وإمّا أن يكونَ زمانٌ لا نهايةَ له - وعلى كلا الوجهين لا يتعيّنُ

(١) التَّحَرُّكُ : التَّراخي (المدة التي انقضت بين تراءى الله تبارك وتعالى - عند الاشعرية - وبين خلق الله العالم فعلاً)

(٢) الكل : العالم بجملة

له وقتٌ مخصوصٌ تعلق به الإرادة (ص ٥٥)

في الدليل الثاني نقولُ أبي حامد إنَّ تقدُّمَ الباري سبحانه على العالم ليس تقدُّماً زمانياً صحيح . لكنَّ ليس يُعْتَمَدُ تأخُّرُ العالم عنه إذا لم يكن تقدُّمُهُ زمانياً إلاَّ تأخُّرُ المعلولِ عن العِلَّةِ فإذا كان التقدُّمُ ليس زمانياً ، فالأخَّرُ ليس زمانياً . ويلحق ذلك أيضاً الشكُّ (في) كيف يتأخَّرُ المعلولُ عن العِلَّةِ التي استوفت شروط الفعل ؟ وأما الفلاسفةُ قلما وَهَعُوا الموجودَ المتحركَ ليسَ لِكُلِّيَّتِهِ مبدأً لم يلزمهم هذا الشكُّ وأمكنهم أن يُعْطُوا جهةَ صدور الموجودات الحادثة عن موجود قديم (ص ٦٨) لكنَّ الحركةَ ليست تبطلُ ، ولا الزمانُ (يبطل) ، لأنَّه يمتنعُ وجودُ الزمانِ إلاَّ معَ الموجوداتِ التي لا تقبلُ الحركةَ (لا تبدأ فيها الحركةُ أو لا تتحرك أصلاً ، كالسبب الأول) . وأما وجودُ الموجودات المتحركة أو تقدير وجودها (تقدير وجودها = تحيُّل وجود الأشياء الممكنة الوجود : الوجود التي لم تُهَيَّأ بعدُ ، والأشياء التي لم يُولَدُوا بعدُ) فيلحقها الزمانُ ضرورةً وإنما كان ذلك كذلك لأنَّ الحركةَ هي في شيء ضرورةً (أي : لا تُدْرِكُ الحركةُ إلاَّ متصلةً بحسم ، فإذا لم يكن هنالك جسمٌ يتحرك فليس هنالك حركة) ولذلك لا بدَّ للحادث من أن يتقدَّمَهُ العَدَمُ (ص ٧٤) .

ثمَّ إنَّ توهمَ كونِ العالمِ أكبرَ (ميَّاً هو) لو أصغرُ ليس بصحيح ، بل هو ممتنعٌ ولو جاز أن يكونَ عِظَمُ أكبرُ من عِظَمٍ - ويمرَّ ذلك إلى غيرِ نهاية - لجاز أن يوجدَ عِظَمٌ لا أكبرَ له . ولو جاز أن يوجدَ عِظَمٌ لا أكبرَ له ، لوجدَ عِظَمٌ بالتحصيل لا نهاية له ، وذلك مستحيل . وهذا شيءٌ قد صرح به أرسطو : أنَّه أنَّ التزايدَ في العِظَمِ إلى غيرِ

نهايةٍ مستحيل (ص ٨٨) (٥) :

في الدليل الثالث^(٦) نقول ، إنَّ الإمكان وقع مع الفعل بلا زيادةٍ أو نقصان (ص ٩٣) فإنَّ كان الشيء ليس ممكناً قبل وجوده فهو مُستتبعٌ ضرورةً (ص ٩٤)

أمَّا^(٧) من يُسَلِّم أنَّ العالمَ كان - قبلَ أن يوجد - ممكناً مكاناً لم يَزَلْ ، فإنه يلزمه أن يكونَ العالمُ أزلياً وما كان ممكناً أن يكونَ أزلياً فواجبٌ أن يكونَ أزلياً لأنَّ ، الذي يمكن فيه أن يقبلَ الأولية لا يمكن فيه أن يكونَ فاسداً ، إلا لو أمكن أن يعودَ الفاسدُ أزلياً . ولذلك ما يقولُ الحكميم^(٨) إنَّ الامكانَ في الأمورِ الأزلية هو ضروري (ص ٩٨) .

في الدليل الرابع كلَّ حادثٍ فهو ممكنٌ قبلَ حدوثه ، والامكان يستدعي شيئاً يقومُ به ولذلك يشترطُ في إمكانِ الفاعلِ إمكانُ القابلِ - إذ الفاعلُ لا يمكنُ أن يفعلَ (شيئاً) مستتبعاً - لأنَّ الممكن إذا حصلَ بالفعل فقد ارتفع الامكانُ ، فلم يبقَ إلا أن يكونَ الحاصل للامكان هو الشيء القابلُ للممكن ، وهو المادةُ . والمادة لا تتكوَّن بما بها مادة - لأنها تحتاجُ إلى مادةٍ (سابقة) ، ويمرُّ الأمرُ إلى غيرِ نهاية - بل إن كانت مادةٌ متكوَّنةٌ فمن جهةٍ ما هي مركَّبةٌ من مادةٍ وصورةٍ . وكلَّ متكوَّنٍ فالتما يتكوَّنُ من شيءٍ ما فواجبٌ أن يكونَ ههنا حركةٌ أزلية تُقيدُ هذا التعاقبَ الذي في الكائنات ... إذ كلُّ واحدٍ من المتكوَّلات هو فسادٌ للآخر (السابق عليه) ، وفساده هو كَوْنٌ لغيره (بعده) .

(٥) ص ٨٨ ، ص ٢٦٦ الفع نقل على صفحات « نهضة الفهات » (بيروت ، المطبعة الكاثوليكية)
(١) المجلدان الأوليان من آخر الدليل الثاني .
(٢) بدء الدليل الثالث .
(٣) أرسطو .

ولا يتكوّن شيءٌ من غير شيء (ص ١٠٠ - ١٠٢) .

إنّ المُمكن هو المعلوم الذي يتبيّن أن يوجدَ وألا يوجدَ
والعدمُ يُضادُ الوجودَ ، وكلُّ واحدٍ منهما يَخْتَلِفُ صاحبه : فإذا ارتفع
عدمُ شيءٍ ما خلقه وجودُهُ ، وإذا ارتفع وجودُ شيءٍ خلقه عدمُهُ
فهذه الطبيعةُ اتفقَ الفلاسفةُ والمُعزّلة على إثباتها ، إلا أنّ الفلاسفة قالوا
إنّها (أي الطبيعة) لا تتحرّى من الصورة الموجودة بالفعل ، أعني لا
تحرّى من الوجود ، وإنّما تنقلُ من وجودٍ الى وجودٍ كأنقال النطفة
مثلاً الى الدّم ، وانتقال الدم الى الاعضاء التي للحَيَوات ، وذلك أنّها لو
تحرّرت من الوجود لكانت موجودةً بذاتها ، ولو كانت موجودةً بذاتها
لما كان منها كَوْنٌ . فهذه الطبيعة عند الفلاسفة هي التي يُسمّونها
بالحيوى ، وهي عِلّة الكَوْنِ والفساد .

خلاصة أدلة ابن رشد

على أن العالم (بجملة) قديم

١ - دليل الحركة : إذا كان المحرّكُ الأوّلُ (الله) أزلياً ، فيجبُ
أن تكونَ الحركةُ التي هو سببُها أزليّةً أيضاً . وإذا كان الزمانُ قديماً
بنفسه (لأنّ الزمانَ مدّةٌ ذِهنيّةٌ ولا وجودَ مادّيّاً له) أو مُحدّثاً
بالسببِ الأوّلِ (بالله) ، فإنّه في الحالين أزليّ (إمّا بنفسه أو بسببه الأزليّ) .
ولذلك كانت الحركاتُ في الزمن الماضي إمّا حركةً واحدةً أزليّةً لو حركاتٍ
مُتّواليةً كلّ حركةٍ منها تسبقُها حركةٌ ، إلى ما لا نهاية .

وإذا كانت الحركةُ أزليّةً والزمانُ أزلياً ، فإنّ العالمَ المتحرّكَ
(بالحركةِ الأزليّةِ في الزمنِ الأزليّ) أزليّ .

٢ - دليل الزمن : هذا الدليلُ قريبٌ من الدليلِ الأوّلِ ، معَ غلظٍ

واحد هو : إذا قلنا إنَّ العالم متأخَّرٌ عن الله (عن سببه) ، فمعنى ذلك أنَّه متأخَّرٌ عنه بالذات (لأنَّ المنطوق يقتضي أن يكون السبب التَّوحيديُّ قبلَ المسبَّب الموجود) لا بالزمان (أي ليس بين وجودِ الله ووجودِ العالم فِترَةٌ كان العالمُ في أثناءها غيرَ موجود) .

٣ - دليل الإمكان : الأشياء إما أن تكون ممكنة الوجود مطلقاً أو غير ممكنة الوجود (مستحيلة) أبداً . وبما أنَّ العالم ممكن الوجود (والدليلُ على ذلك وجوده المُشاهد) ، فقد وجبَ أن يكون ممكن الوجود مُنْذُ الأزل . من أجل ذلك كان العالمُ موجوداً منذ الأزل .

٤ - دليل المادة : لا يُفْتَهَمُ الحدوثُ إلا بوجودِ مادةٍ وصورةٍ . فالحدوثُ هو الصُّورُ التي تتبدى في المادة . ولا بدَّ في حدوثِ الصورةِ من وجودِ مادةٍ سابقةٍ عليها (لا يُمْكِنُ أن يصنعَ التجارُ بحِزَّةٍ إلا من خشبٍ موجودٍ عنده قبلَ المباشرةِ بصنعِ الحِزَّةِ) . وبما أنَّ المادةَ لا تُوجدُ مُجرَّدةً ، بل هي ملازمةٌ للصورةِ أبداً (في قولِ أرسطو) . فقد وجبَ أن يكونَ العالمُ (وهو الصورةُ العامَّةُ في المادةِ كُلِّها) أزلياً بأزليَّةِ المادةِ (السابقةِ على كلِّ صورةٍ ممكنةٍ منذ الأزل - راجع الأدلة السابقة) .

روحانية النفس

ابنُ رشدٍ يُفَرِّقُ بينَ الروحِ وبينِ النفسِ ثم يفرقُ بينهما وبينِ العقلِ .

أولاً : الروحُ والنفسُ والعقلُ (عموماً) :

أما الروحُ (وهي الحرارةُ الطَّبيعيةُ واهبةُ الحياةِ) فإنَّ رشدَ لا يُجيبُ العامَّةَ - إذا سألوا عنها - بحِجابٍ فلسفيٍّ ، بل بحِجابٍ شرعيٍّ هو قولُ الله تعالى : « وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلْ (لهم . يسأله) الرُّوحُ مِنْ

أمر ربى . وما أوتيتم من العِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ، (١٦ : ٨٥ ، سورة الإسراء) .
 وأما النفسُ فهي من الأمور الغامضة ، ولكنها على كلِّ حالٍ ذاتٌ
 وليستُ جسماءً . وهي حيةٌ عالةٌ قادرةٌ مُريدةٌ متعبرةٌ بصيرةٌ متكلمةٌ .
 والنفسُ خِلافُ الروح بلا شكَّ ، وخِلافُ العقل على الأرجح : إنها
 الجزء المُفَكَّر في الإنسان ، ثم هي الشيء الذي يُصبح به الإنسانُ
 إنساناً .

ولنحسب لا نعرف حد النفس على التحديد والخصر ، وإن كُنَّا نُدرك
 أنها في أجسامنا وتترك بها الأشياء . والنفسُ واحدة ولكنها تظهر كأنها
 منقسمةٌ بين الأشخاص كما يظهرُ نورُ الشمس منقسماً في عُرفِ البيتِ
 الواحد . ثم إن الشخصَ إذا ماتَ رجعتْ نفسه إلى النفس الكلية وعادتْ
 معها واحدةً بالعدد ، ولهذا كانت النفس خالدةً لا تهلكُ بهلاك البدن .
 والنفسُ لا تفعلُ (يعني لا تترك : لا تبصر ... ، لا تسمع ...)
 إلا إذا كانت متصلةً بجسد . ويعتقد ابنُ رشدٍ معَ قدماء الفلاسفةِ (وبخلاف
 الغزالي) بأن للأجرام السالوية أنفساً .

والنفس معنىٌ شخصيٌّ ، أي أن قوى النفس (البصر ، السمع ،
 الحس ...) لا تظهر إلا إذا اتصلت النفسُ بشخصٍ ؛ أما العقل فليس فيه
 من معنى الشخصية شيءٌ ، بل هو إدراكُ صُوَرِ الموجوداتِ بجردةٍ من
 المادة . وهناك فرقٌ آخرٌ بين النفس والعقل : إنك بالنفس تترك الأشياءَ
 كما تبدو لك ، ولكنك بالعقل تدرِكُها بأسبابها وعلى ما هي في حقيقتها .
 ويعدر بنا أن نعلم ثلاثة أنواع من العقول : العقل المَحْضُ والعقلُ
 الفعَّال والعقل الثقل : فالعقلُ المَحْضُ هو الذي أفادَ الموجوداتِ الترتيبَ
 والنظام الموجود في أمثالها ، وعقلُهُ ذاتهُ هو عقلُهُ الموجوداتِ كلّها .

أي أنه هو الله . وأما العقل الفعّال فهو موجودٌ روحانيّ ليس بجسم . وهو واجبُ العقل الإنسانيّ عندهم (عند الفلاسفة) ، ويُسمّى في الشريعة ملكاً (بفتح اللام : واحدٌ الملائكة) ، وأما العقلُ المتعلّلُ لظنيّ تحديدِهِ وصِلته بالعقل الفعّال بعضُ الضموض ، وخُلاصةُ القولِ فيه أنه العقلُ الذي هو فينا والذي يُدركُ صُورَ الموجوداتِ في عالمنا إدراكاً لا نهايةَ له ، بعد أن يتلقّاها — على وَجْهِهِ من الوجوه — من العقل الفعّال .

ويُصبحُ أن نُسَمّيَ هذا العقلَ « العقلَ الإنسانيّ » أو « العقلَ الحيولانيّ » . والعقلُ ، بما هو عقلٌ ، خالدٌ : أزليٌّ أبديٌّ . ولكنه يتخلّدُ على أنه جُعلٌ واحدٌ لا عقولٌ متفرقة : إن الخالدَ هو العقلُ لا الأشخاصُ الذين حلّ فيهِمُ العقلُ في أثناء حياتِهِم .

ثانياً : روحانيّة النفس (خصوصاً) :

لا خلافَ في أن النفسَ كانتِ روحانيّةً ، بل قالَ الدينُ وبه قالَ مُعْظَمُ الفلاسفةِ أيضاً . ولما ردّ الغزاليُّ على الفلاسفةِ ^(١) في شأنِ النفسِ لم يُنْكِرْ عليهم قولَهُم بروحانيّةِ النفسِ ، بل أنكرَ صحّةَ إِبْرَاهِيمَ على روحانيّتها . ثمّ لما ردّ ابنُ رشدٍ على الغزاليِّ في شأنِ النفسِ أيضاً ^(٢) حاولَ بردهُ أن يُبيِّنَ فسادَ أدلّةِ الغزاليِّ في ردّه على الفلاسفةِ .

يرى ابنُ رشدٍ ، متعّ جُمُهورُ الفلاسفةِ القدماءِ . أن النفسَ الإنسانيّةَ ^(٣) . جوهرٌ روحانيٌّ قائمٌ بنفسِهِ لا يتخيّرُ ^(٤) وليسَ هو في جسمٍ

(١) نهات الفلاسفة : المسألة الثالثة عشرة .

(٢) نهات الفهات : المسألة الثانية من الطيّبات .

(٣) ترد النفس عند الفلاسفة مذكرة .

(٤) يحل مكاناً مخصوصاً معيّن .

ولا مُنطَبِعاً في جسمٍ ولا مُتَصِلاً بالبدن ، ولا هو مُفصلٌ عنه ، كما أن الله تعالى ليس خارج العالم ولا داخل العالم .

ونحنُ نستطيعُ أن نُدركَ روحانيةَ النفسِ من الموازنةِ بينَ عَمَلِها وعملِ الحواسِ التي هي في أعضاء ظاهرةٍ مُخصوصةٍ .

يذهبُ ابنُ رشدٍ معَ الفلاسفةِ إلى أن الحواسِ تُدركُ الأعيانَ (الأجسامَ) الماديةَ الماثلةَ الحاضرةَ ولا تُدركُ المعقولاتِ (المعانيَ المُطلقةَ المجردةَ : الاجتهادَ ، الشرفَ ، الظفرَ ، جمع الأعداد ، الخ) ، لأنَّ المعقولاتِ أمورٌ مجردةٌ من المادةِ . وما أنها كذلك فهي صورٌ مُطلقةٌ روحانيةٌ فلا يُمكنُ أن يكونَ عليها (عملٌ إدراكيها) شيئاً من الأجسامِ ، ولا القوةُ عليها (عملٌ إدراكيها) قوةٌ في جسمٍ . فلتزعم ، إذن ، أن يكونَ عليها قوةٌ روحانيةٌ تدركُ ذاتها وغيرها . وما أن النفسُ تُدركُ المعقولاتِ ، فلها من أجلِ ذلك روحانيةٌ مثلَ المعقولاتِ (راجعُ شاعت النهايت ٥٥٦ - ٥٥٢) .

والنفسُ ذاتٌ وليستَ بجسمٍ (ص ٢١٩) . ومعَ أن الإنسانَ يشعرُ أن النفسَ في جسمه فإنه لا يَتَيَقَّنُ العُصُو التي هي فيه (ص ٥٦٧) .
وعاينِ ابنُ رشدٍ أن يُقَرَّبَ روحانيةَ النفسِ من أذهاننا فيقولُ :
« ولكنَّ ليمنَّ يتدَّعي بقاءَ النفسِ وتعدُّةً هاد^(١) أن يقولَ : إنها مادةٌ لطيفةٌ وهي الحرارةُ النفسانيةُ^(٢) التي تفيضُ من الأجرامِ السماويةِ ، وهي الحرارةُ التي ليستَ ناريةً ولا فيها مبدأٌ ناريٌ ، بل فيها النفوسُ المُخَلَّقةُ للأجسامِ التي ههنا والنفوسُ التي تحلُّ في تلكَ الأجسامِ ومن هنا

(١) لعدد النفوس يتعدد الاجسام : لكل جسم نفس خاصة به .

(٢) نسبة ال النفس الكلية : نفس العالم كله .

يَسْتَعْدِلُ أَفَلَاطُونُ عَلَى أَنَّ النَّفْسَ مُفَارِقَةٌ لِلْبَدَنِ لِأَنَّهَا هِيَ الْمُخْلَقَةُ لَهُ
وَالْمُصَوَّرَةُ . وَلَوْ كَانَ الْبَدَنُ شَرْطًا فِي وَجُودِهَا لَمْ تُخْلَقْ لَهُ وَلَا صَوَّرَتْهُ ، ...
غَيْرَ ، وَأَنَّ النَّفْسَ مَعْنًى زَائِدٌ عَلَى الْحَرَارَةِ الْغَرِيزِيَّةِ ، إِذْ كَانَتْ الْحَرَارَةُ
— بِمَا هِيَ حَرَارَةٌ — لَيْسَ مِنْ شَائِبِهَا أَنْ تَفْعَلَ الْأَفْعَالَ الْمُنْتَظِمَةَ الْمَطْوُونَةَ ،
(ص ٥٧٧ — ٥٧٩) . ثُمَّ إِنَّ النَّفْسَ بَاقِيَةٌ بَعْدَ مَوْتِ الْبَدَنِ لَا تَهْلِكُ
بِهَلَاكِ الْبَدَنِ . وَبِهَذَا صَحَّحَ أَنَّ النَّفْسَ مُفَارِقَةٌ لِلْبَدَنِ وَأَنَّهَا لَيْسَتْ بِجَسَمٍ
وَأَنَّهَا جَوْهَرٌ رُوحَانِيٌّ .

العلل والأسباب

السَّبَبُ وَالْعِلَّةُ ، فِي الْأَصْلِ وَعِنْدَ ابْنِ رُشْدٍ ، اسْمَانِ لِمُسَمًّى
وَاحِدٍ . وَالْعِلَلُ أَوْ الْأَسْبَابُ عِنْدَهُ أَرْبَعَةٌ ، كَمَا هِيَ عِنْدَ أَرِسْطُو : فَاعِلٌ
وَمَادَّةٌ وَصُورَةٌ وَغَايَةٌ (ص ٥١ ، رَاجِعْ ١٥٠ — ٢٢٦) .

أولاً : الْعِلَلُ وَالْأَسْبَابُ (عامة) :

الْعِلَلُ ضَرُورِيَّةٌ لَوْجُودِ الْعَالَمِ ، إِذْ أَنْ لِكُلِّ مَوْجُودٍ عِلَّةٌ . ثُمَّ إِنَّ
هَذِهِ الْعِلَلُ مُرْتَبِطَةٌ بِعَظْمِهَا بِبَعْضٍ وَتَتَّصِلُ بِبَعْضِهَا بِبَعْضٍ : كُلُّ عِلَّةٍ تَصْدُرُ
عَنْ عِلَّةٍ سَابِقَةٍ ، وَهَذَا التَّعَالُقُ لَا نِهَآيَةَ لَهُ مِنَ النَّاحِيَةِ النَّظَرِيَّةِ ، وَلَكِنْ الْفَلَاسِفَةُ
افْتَرَضُوا أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَنْتَهِيَ عِنْدَ عِلَّةٍ أَوَّلٍ لَا يَجُوزُ أَنْ يَتَّبِعَهَا عِلَّةٌ أُخْرَى ،
إِذْ هِيَ عِنْدَهُمْ عِلَّةٌ لِكُلِّ شَيْءٍ بَعْدَهَا . هَذِهِ الْعِلَّةُ الْأَوَّلَى الْكُرِّيَّةُ هِيَ عِلَّةُ
الْعَالَمِ وَالْفَاعِلُ الْأَوَّلُ لِلْوُجُودِ ، هِيَ صَانِعُ هَذَا الْعَالَمِ ، هِيَ اللَّهُ .

وَلَقَدْ حَمَلَ ابْنُ رُشْدٍ عَلَى الدَّهْرِيَّةِ لِأَنَّهُمْ أَجَازُوا أَنْ تَكُونَ الْعِلَلُ
غَيْرَ مُنْتَهَايَةٍ ، وَمَعْنَى ذَلِكَ إِنْكَارُ وَجُودِ اللَّهِ .

ثالثاً : السببية المادية (سببية المحسوسات) خصوصاً :

البحث هنا يتناول الأسباب المشاهدة في الأجسام المحسوسة في عالمنا .
لا الفاعل "الأوّل" (الله) الذي أوجد هذا العالم بحملته من العدم . والسببية
المادية هي المبدأ الذي نخرج به الصور المختلفة من العدم إلى الوجود :
ظهور شكل الإبريق من الطين وظهور شكل الخزانة من الخشب ، الخ
(راجع ، فوق ، ص ٥٢ - ٥٣) .

البيان صورة "مخصوصة" مفترقة على مقدار معين من المادة .
ولا بد في حدوث كل جسم من الأسباب الأربعة (راجع ص ٥١)
أو العنصر الأربعة (ص ٢٦٦) : فاعله ومادته وصورة وغايته - ففسي
صنع الخزانة مثلاً - يحتاج إلى فاعله (نجار) ومادته (خشب) وصورة
(علم النجار يصنع الخزائن وشكله معين "يراد" صنعه) وغايته (هدف
من صنع الخزانة : مقتر لها) - فإذا نقص سبب من هذه الأسباب لم
يحدث جسم . أما الذي لا علة له فهو التقني المتخصص ، والذي لا علة
له (ص ٣٨٢) لأن العنصر (أو الأسباب) تتعلق بالموجود : بالجسم
الخارج من القوة إلى الفعل (راجع ، فوق ، ص ٥٢) .

غير أن الأسباب - في عالمنا نحن - يمكن أن تكون "كاملة" (يتر
عليها زمن لا فعل فيه) . وبعد أن حصل ابن رشد على الدخيرة لأنهم
أجازوا تعاقب الأسباب إلى ما لا نهاية ، عادة فحمل على الأشربة أيضاً
لأنهم ، حجبوا الأسباب المحسوسة - أي لم يقولوا يكون بعضها
أسباباً لبعض - وجعلوا علة الوجود المحسوس (هذا العالم المادي) موجوداً
غير محسوس ينزع من الوجود غير مشاهد ولا محسوس^(١) . ثم إنهم أنكروا

(١) أي أراد الله السطة من كل ارتباط بين الأسباب والنتائج .

الأسباب والمسببات ، وهذا نظراً لخروج عن الانسان بما هو انسان (ص ٤١٦ - ٤١٧) . وحجة ابن رشد على الاشعرية أن : مناعة المنطق لضعف وضعنا أن ههنا أسباباً ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها . فترفع هذه الاشياء ^(١) مبطل للعلم . حتى يلزم ألا يكون ههنا شيء " معلوم " أصلاً علماً حقيقياً ، بل إن كان (ههنا شيء معلوم فانه يكون حيث) مطلقاً ... والعقل ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ، وبه ^(٢) يفرق من سائر القوى المدركة . فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل (ص ٥٣٢) .

لقد اعتقد الاشعرية أن ههنا ذاتاً غير جسمية ولا هي في جسم حية عالة مريدة قاهرة (الله) هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة وتنفرد العليل التي ههنا . و (هم يروون أن) هذه الذات موجودة مع كل شيء وفي كل شيء (ص ٢١٨ - ٢١٩) . فدعوى الغزالي مثلاً ^(٣) أن الفاعل الأول (الله) هو الذي يحرق القطن مثلاً بلا واسطة يحلقتها (أي بغير نار) ، هذه الدعوى ترفع الحيس في وجود الأسباب والمسببات (ص ٥٢٨ - ٥٢٩) أي تناقض العادة المشاهدة المألوفة في الاحتراق .

إن انكار وجود الأسباب الفاعلة التي تُشاهد في المحسوسات قول مسطواني . و (الاشعرية) لا يمكن إلا أن يعرفوا بأنه لا بد لكل فعل من فاعل . أمّا إذا كانت الأسباب مكفية بنفسها في الأفعال

(١) الصلات بين الأسباب والمسببات .

(٢) بهذا الإدراك الموجودات بأسبابها .

(٣) راجع ، نفوس ، ص ٢٠٩ .

الصادرة عنها لو إذا كانت أفعالها تنبئ بسبب من خارج مفارقة^(١) أو غير مفارقة فأمراً ليس معروفاً بنفسه (ص ٥١٩ - ٥٢٠) .

الصلة بين الحكمة والشرعة

إن الصلة بين الحكمة والشرعة لا تفهم إلا بعد فهم الصلة بين الخاصة والعامة .

(أ) طبقات المجتمع - الخاصة والعامة :

الناس عند ابن رشد خاصة وعامة^٢ ، كما هم عند جميع الفلاسفة . إلا أن ابن رشد كان أحسن تقسيماً لتلك الطبقات وأكثر إنصافاً لأهلها . ينقسم الناس قسمين صغيراً وكبيراً أو خاصة وجمهوراً غالباً . أما الخاصة فهم أهل البرهان من الفلاسفة ومن كان الواحد منهم خيراً من ألف أو من كان منهم في العصر الواحد شخص واحد (راجع تهافت التهافت ٥٨٩) . وأما الجمهور الغالب فطبقات كثيرة يدخل فيها عند ابن رشد أكثر علماء الكلام والإمام الغزالي نفسه . ذلك لأن الغزالي^٣ ، في رأي ابن رشد ، يشوش على الفلاسفة بالقول السخيف (ص ١١ ، ٤٨٥) ، ويفعل فعل الأشرار والجهال والبطالين (ص ١٠٨ ، ١٥٩) اضطراباً منه إلى أن يجاري (العلماء من) أهل زمانه (ص ١٠٨ ، ١١٥ ، ١٥٩ ، ٤٨٥) ، ويأخذ بمذاهب في غاية الضعف (ص ١٣٣) ، وهو كالوكيل الذي يُقرّ على موكله بما لم يأذن لموكله به (ص ١٧١) . ثم هو لا ينقل مذهب الفلاسفة على وجهه ، بل يتنوك عليهم (ص ٣٩١ ، ٤٥١) .

ومسلك الغزالي هذا ، في رأي ابن رشد ، أشد ضرراً على العامة بما لو

(١) فاعل مفارقة : روحاني ، الله .

تُرك العامة لأقضهم بلا هداية ، ثم انه أشدّ ضرراً على الإسلام من أعداء الإسلام . غير أن ابن رشد يشعر دائماً أنه يتعامل على الغزالي فيحاول أن يلصق له الاعذار فيزيد في الاساءة اليه . من ذلك قوله (فصل المقال ٤٨) :
 « وأما اذا أثبت (البراهين) في غير كتب البرهان ، واستعملت فيها الطرق الشعرية والخطابية والجدلية - كما يصنع أبو حامد - فخطأ على الشرع وعلى الحكمة ، وإن كان الرجل انما قصد خيراً : وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك ، ولكن كثر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم . وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى الجمع بينهما في الثلب (الدم) .

وأما المسلك الصحيح مع الجمهور فهو الذي سلكه الشرع معهم : إن الشرع أعطى العامة من الدين والعلم مقداراً تحمله عقولهم ، ولم يعطهم ما هو الحق ولا ما يجب أن يُعطوا ، إن الشرع قد قصد تعليم الجمهور القدر الكافي لتبليغهم سعادتهم الخاصة بهم . إن أفهام الجمهور لا يمكن أن تنهي الى الدقائق المتطوية في البحث في علم الله وصفاته وفي المقادير ، فليتنا أن نسكت تجاه الجمهور عن هذه المعاني كما سكت الشرع عنها (تهافت التهافت ٣٥٦ ، ٣٩٦ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٥٨٢) .

ثم يميز ابن رشد طبقات الناس ثلاثة أصناف (فصل المقال ٥٢) : أدناها صنف ليسوا من أهل التأويل أصلاً ، وهم الخطائيون (الذين يؤخذون بالاتقاط ويميلون مع العاطفة والهووى) أو الجمهور الغالب ، ثم صنف من أهل التأويل الجذلي ، وهؤلاء هم الجذليون بالطبع فقط ، أو بالطبع والعادة (من الذين رزقوا نصيباً قليلاً من الذكاء أو نالوا حظاً يسيراً من العلم) ، ثم صنف من أهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعني صناعة الحكمة (الفلاسفة) .

(ب) الصلة بين الحكمة والشرعة :

إن الفلسفة الإسلامية في بعض جوانبها تحريرية (تحاول أن تولف بين عدد من المذاهب الفكرية تأليفاً عاقلاً) ، كما نجد عند ابن سينا مثلاً ، ثم هي في بعض جوانبها الأخرى تلبيقية (تجمع بين آراء من المذاهب الفكرية على غير منهاج واضح) ، كما نرى عند اخوان الصفا .

غير أننا لا يجوز لنا أن نقول إن الفلسفة الإسلامية كانت توفيقية بالمعنى الذي قصده تقرر من المشرقين ثم تابعهم عليه نفر من الدارسين العرب (بمعنى أن الدين والفلسفة شيء واحد) . أننا نعلم على القطع أن الأشعرية والمغزالي كانوا يقولون إن الدين هو سبيل المعرفة الوحيد ، وأن الفلسفة قاصرة أو فاسدة مفسدة ، وأن براهينها قاصرة عاجزة عن الدلالة على الحق . أما اخوان الصفا وابن سينا وابن طفيل وابن رشد فكانوا يرون أن الدين للجمهور وأن الفلسفة للخاصة ، وأن ما اختلف فيه الدين والفلسفة فالواجب فيه أن نتأولك الدين .

غير أن ابن رشد مثلاً قد ذكر أن الشريعة موافقة للحكمة وغير مخالفة لها . فما رأي ابن رشد في ذلك ؟

الفلسفة عند ابن رشد هي النظر في الموجودات لمعرفة موجدتها . والحكماء من الفلاسفة يطلبون الحق ولا يجوز عندهم التكلم والجلل في مبادئ الشرائع (نهافت التهاافت ١٤٩ ، ٣٥٣ ، ٥٢٧) . أما حاصل الشريعة ومقتضاها الأول عنده فهو تعليم الجمهور ما يشملونه من العمل الحق بما فيه سعادتهم . ثم إن ما نصرت عنه العقول جملة فيجب الرجوع فيه إلى الشرع ، وأما الذي سكت عنه الشرع فيجب على الناس ألا يفتروا فيه (نهافت الفلاسفة ٣٩٦ ، ٢٥٥) .

فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال

.... فان الفترحة من هذا القول أن نفحص ، على جهة النظر الشرعي ، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به ، إما على جهة التدبّر وإما على جهة الوجوب .

فقول : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع - أعني من جهة ما هي مصنوعات - فان الموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعها ، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم

فإن أن الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به بـ"بين" في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى ، مثل قوله تعالى : « فاعتبروا ، يا أولي الأبصار » . وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً

وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، و (إذا) كان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه - وهذا هو القياس أو بالقياس - فوجب أن نجعل نظركنا بالموجودات بالقياس العقلي . و"بين" أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس - وهو التمسك ببرهانه - . وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان ، كان من الأفضل ، أو الأمر الضروري - لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وملائكته الموجودات بالبرهان - أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، و (يعلم) ما يخالف [فيه] القياس البرهاني

(أنواع القياس الأخرى :) القياس "الحقيقي" والقياس "الخطائي" والقياس "المخاطي". وكان لا يمكن ذلك دون (قبل ، من غير) أن يتقدم " فيعرف " قبل ذلك ما هو القياس "المطلق" ، وكم أنواعه

ولذا قررنا أنه يتوجب بالشرح النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفيزيقي ، فبيننا أنه :

إن كان لم يتقدم " أحد " ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، أنه يجب علينا (نحن) أن نبتدئ بالفحص عنه ، وأن يستعين في ذلك المتأخر " بالتقدم " حتى تكمل المعرفة به . فإنه عسير أو غير ممكن أن يتفحص واحد من الناس - من تلقائه وابتداء - على جميع ما يحتاج إليه من ذلك . كما أنه عسير أن يستقيط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفيزيقي ، بل معرفة القياس العقلي "أخرى" بذلك (أخرى أن تكون عسيرة) ؛

وإن كان غيرنا قد فتحنا من ذلك ، فبيننا أنه يجب علينا أن نستعين - على مسانحة "بسيطة" - بما قاله من "تقدمنا" في ذلك ، سواء أكان الغير "مشاركاً" لنا في الملة أو غير مشارك ، فإن الآلة التي تصيح بها التزكية^(١) ليس يُعتبر في صحتها التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة . وأخني بغير المشارك (لنا في الملة) من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الاسلام .

وإذا كان الأمر هكذا ، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمور المقاييس العقلية قد فتحنا عنه القدماء أنتم "فحص" ، فقد ينبغي أن

(١) التزكية (بالتركي أنت الراد) : الشهادة بمدانة شخص وصلاحه . وقرأها بعضهم التزكية (بالمالك أنت الدال) : الذبح .

نَضْرِبَ بِأَيْدِينَا إِلَى كُتُبِهِمْ* فَتَنْظُرَ فِي مَا قَالُوا مِنْ ذَلِكَ : فَإِنْ كَانَ كُتُبُهُمْ صَوَابًا قَبِلْنَاهُ مِنْهُمْ : وَإِنْ كَانَ فِيهِ مَا لَيْسَ بِصَوَابٍ نَبِّهْنَا عَلَيْهِ (وبما) أَنَّهُ مَنْ لَا يَعْرِفُ الصَّنْعَةَ لَا يَعْرِفُ الْمَصْنُوعَ . وَمَنْ لَا يَعْرِفُ الْمَصْنُوعَ لَا يَعْرِفُ الصَّانِعَ ، فَقَدْ يَجِبُ أَنْ نَشْرَعَ فِي الْقَحْصِ عَنِ الْمَوْجُودَاتِ عَلَى التَّرْتِيبِ وَالنَّحْوِ الَّذِي اسْتَعَدَدْنَاهُ مِنْ صِنَاعَةِ الْمَعْرِفَةِ بِالْمَقَاسِ الْإِرْهَانِيَّةِ .

وَيَتَبَيَّنُ أَيْضًا أَنَّ هَذَا الْغَرَضَ إِنَّمَا يَتَّبِعُ لَنَا فِي الْمَوْجُودَاتِ بِتَدَاوُلِ الْقَحْصِ عَنْهَا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ ، وَأَنْ يَسْتَعِينَ ، فِي ذَلِكَ ، الْمَتَأَخَّرُ بِالْمُقَدِّمِ وَإِذَا كَانَ هَذَا هَكَذَا ، فَقَدْ يَجِبُ عَلَيْنَا - إِنْ أَلْقَيْنَا لِحْنَ نَقْدًا مِنْ الْأَمَمِ السَّالِفَةِ نَظَرًا فِي الْمَوْجُودَاتِ وَاحْتِبَارًا لَهَا بِحَسَبِ مَا اقْتَضَتْهُ شُرَائِطُ الْإِرْهَانِ - أَنْ نَنْظُرَ فِي الَّذِي قَالُوا مِنْ ذَلِكَ وَأَنْشِجُوهُ فِي كُتُبِهِمْ : فَمَا كَانَ مِنْهَا مُوَافِقًا لِلْحَقِّ قَبِلْنَاهُ مِنْهُمْ وَسُرَرْنَا بِهِ وَشَكَرْنَا لَهُمْ عَلَيْهِ ، وَمَا كَانَ مِنْهَا غَيْرَ مُوَافِقٍ لِلْحَقِّ نَبِّهْنَا عَلَيْهِ وَحَذَرْنَا مِنْهُ وَحَذَرْنَا لَهُمْ .

فَقَدْ تَبَيَّنَ مِنْ هَذَا أَنَّ النَّظَرَ فِي كُتُبِ الْقَدَمَاءِ وَاجِبٌ بِالْشَّرْعِ ، إِذَا كَانَ مَعْتَرِزِي (الْقَدَمَاءِ) فِي كُتُبِهِمْ وَمُقَصِّدُهُمْ هُوَ الْمُقَصِّدُ الَّذِي حَقَّنَا الشَّرْعُ عَلَيْهِ . وَإِنْ مِنْ تَهَيُّ عَنِ النَّظَرِ فِيهَا مَنْ كَانَ أَهْلًا لِلنَّظَرِ فِيهَا - وَهُوَ الَّذِي جَمَعَ أَمْرَيْنِ : أَحَدُهُمَا ذِكَاةُ الْفِطْرَةِ ، وَالْآخَرُ الْعِدَالَةُ الشَّرْعِيَّةُ وَالْفَضِيلَةُ الْخُلُقِيَّةُ - فَقَدْ حَذَرْنَا النَّاسَ عَنِ الْبَابِ الَّذِي دَعَا الشَّرْعُ مِنْهُ النَّاسَ إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ ، وَهُوَ الْبَابُ الْمُرَادِي إِلَى مَعْرِفَةِ حَقِّ مَعْرِفَتِهِ . وَذَلِكَ غَايَةُ الْجَهْلِ وَالْبَعْدِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى . وَلَيْسَ يُلْزَمُ إِنْ غَوَى غَاوٍ بِالنَّظَرِ فِيهَا أَوْ زَلَّ زَالٌ - مِنْ قَبْلِكَ نَقْصَرُ فِطْرَتِهِ أَوْ أَلَّهَ لَمْ يَجِدْ مُعْلَمًا يُرْشِدُهُ إِلَى فَهْمِ مَا فِيهَا ... - أَنْ تَمْنَعَهَا عَنِ الَّذِي هُوَ أَعْلَى لِلنَّظَرِ فِيهَا . فَإِنَّ هَذَا النَّحْوَ مِنَ الْقَصْرِ الدَّاخِلِ مِنْ قَبْلِهَا هُوَ شَيْءٌ لَحِيقُهَا بِالْغَرَضِ لَا

بالمات وهذا الشيء الذي عَرَضَ لهذه الصنعة هو شيء "عَارِض" لساائر الصنائع . فكلم من فقيه كان الفقيه سبباً لقيلة تَوَرَّعه وحتوْضيه في الدنيا !.....

إن طِبَاعَ الناسِ مُخَالَفةٌ في التصديق : فَمِنْ (الناس) من يُصَدِّقُ بِالْبُرْهَانِ ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلّية ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطائية . ولما كانت شريعنا هذه الإلهية قد دَعَتْ الناسَ من هذه الطَّرُقِ الثَّلَاثِ عَمَّ التصديقُ بها كلَّ إنسانٍ ، إلّا من جتَحَدَها عِتَاداً بلسانه وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعيةً إلى النظر المؤدّي إلى معرفة الحقِّ ، فإنّ - مَعَشَرَ المسلمين - نعلمُ على القطع أنّ النظر البرهاني لا يُؤدّي إلى مُخَالَفةٍ ما وَرَدَ في الشرع : فإنّ الحقَّ لا يُضَادُّ الحقَّ ، بل يُوَافِقُهُ وَيُشْهَدُ لَهُ .

والذ كان هذا هكذا ، فإنّ أدنى النظر البرهاني إلى تحوُّر ما من المعرفة بموج د ما ، فلا يخلو ذلك الوجود (من) أن يكون قد سَكَبَتْ عنه في الشرع أو عُرِفَ به . فإن كان مِمَّا سَكَبَتْ عنه فلا تعارض هناك . وهوَ بِمَنْزِلَةِ ما سَكَبَتْ عنه من الأحكام فاستنبطتها الفقيه بالقياس الشرعي . وإن كانت الشريعة قد تَطَلَّقتْ به فلا يخلو ظاهر النُطقِ (من) أن يكون مؤلفاً لما أدّى إليه البرهان فيه أو مُخَالَفاً له . فإن كان مؤلفاً فلا قول هناك ، وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله . ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللَّفْظِ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية^(١) . من غير أن يُخِيلَ فلك بعاقبة لسان العرب ... في تعريف أصناف الكلام

(١) في قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » نقل يدرك اليد من الحقيقة (النظر الذي لا يتحول به الاشياء) إلى المجاز (يدرك القوة والسلطة التي تكون فيشر في يدكم).

المجازي . وإذا كان التقية يفعلُ هذا في كثير من الأحكام الشرعية ، فكذلك بالخري أن يفعل ذلك صاحبُ علمِ البرهان ... ونحن نقطع قطعاً (في) أن كل ما أدى إليه البرهانُ وحالتهُ ظاهرُ الشرع فإن هذا الظاهر يقبلُ التأويلَ على قانون التأويلِ العربي وما أعظمَ ازديادَ اليقين بها عند من زاولَ هذا المعنى وجربَه وقصدَ هذا المقصدَ من الجمع بين المتقول والمتقول . بل نقول : إنه ما من منطوق به في الشرع يخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان - إذا اعتُبرَ الشرعُ وتُصَحِّحتْ سائرُ أجزائه - إلاَّ وجِدَ في ألفاظِ الشرع ما يشهدُ بظاهره لتلك التأويلِ أو يقاربُ أن يشهدَ (له) . ولهذا المعنى أجمعُ المسلمون على أنه ليس بجيب أن تحتملَ ألفاظُ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تُخرجَ كلها عن ظاهرها والسببُ في ورودِ الشرع - فيه الظاهر والباطن - هو اختلافُ فطرِ الناس وتباينُ قرائحهم في التصديق

(إن كثيرين من أهل الصدور الأول في الإسلام) كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً ، وأنه ليس يجب أن يعلمَ بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يتقدّرُ على فهمه ، مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه أنه قال : «حدّثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟»

- الرد على أبي حامد الغزالي :

إن أبا حامد قد غلبت على الحكماء المشائين في ما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه تقدّس وتعالى لا يعلمُ الجزئيات أصلاً . بل (هم) يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها : وذلك أن علمنا بها معلولٌ للمعلوم به فهو محدثٌ بمحوّله ومتغيّرٌ بتغيّره ، وعلمنا

أفقر سبحانه بالوجود على مقابل هذا فاته حيله للمعلوم الذي هو الموجود .
 فمن شبهة العليمين أحدهما بالآخر فقد جعلت قوات المتقابلات وخواصها
 واحداً ، وذلك غاية الجهل و (المشامون) ليس يرون أنه (تعالى)
 لا يعلم الجزئيات قطعاً على التحيز الذي نعلمه نحن ، بل ولا الكمليات ،
 فإن الكمليات الملوثة حينئذ معلولة أيضاً عن طبيعة الوجود ، والأمر في
 ذلك العلم (الالهي) بالعكس . ولذلك (كان) ما أدى إليه البرهان أن
 ذلك العلم منزّه عن أن يوصف بكلي أو مجزئي ..

وأما قديم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيه - عيني - بين
 المتكلمين من الأشعرية و (بين) الحكماء المتقدمين يكاد يكون واجعاً
 للاختلاف في التسمية وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة
 أصناف من الموجودات طرفين وواسطة بين الطرفين . فاتفقوا في تسمية
 الطرفين واختلفوا في الواسطة .

فإن الطرف الواحد فهو موجودٌ وجيدٌ عن شيء - أعني عن
 سبب فاعل ومن مادة - والزمان مُتقدمٌ عليه ، أعني على وجوده .
 وهذه حال الأجسام التي يدرك تكوّنها بالحس مثل الماء والهواء
 والحيوان والنبات . وهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء
 (الفلاسفة) والأشعرية على تسميتها مُحدثة .

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجودٌ لم يكن من شيء ولا عن شيء
 ولا تقدمه زمان . وهذا أيضاً قد اتفق الجميع من المتأخرين على تسميته
 قديماً . وهذا الموجود مدرك بالبرهان ، وهو الله

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجودٌ لم
 يكن من شيء ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجودٌ عن شيء - أعني عن

فاعلم - وهذا هو العالم بأمره . هذا الموجود قد أخذَ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي (المُحدث) ومن الوجود القديم : فمن غلبَ عليه (من الناس) ما فيه (في هذا العالم بجمله) من شبه القديم على ما فيه من شبه المُحدث سمّاه قديماً ، ومن غلبَ عليه ما فيه من شبه المُحدث سمّاه مُحدثاً . وهو في الحقيقة ليس مُحدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً . فإنّ المُحدث الحقيقي فاسدٌ ضروريٌّ ، والقديم الحقيقي ليس له عيلة

وأما الأشياء التي يحققها لا نُعلمُ إلاّ بالبرهان فقد تكلّفت الله فيها لحياده الذين لا سبيلَ لهم إلى البرهان - إمّا من قبيل فطرهم (الناقصة) ، وإمّا من قبيل عاداتهم (تصديقهم بما أُلغوا) ، وإمّا من قبيل عدم أسباب التعلم - بأن ضَرَبَ (الله) لهم أمثالها وأشباهها ثمّ دهاهم إلى التصديق ب تلك الأمثال ، إذ كانت تلك الأمثال يُمكنُ التصديقُ بها بالأدلة المشتركة للجميع ، أعني (البرهانية و) الجدلية والخطائية . وهذا هو السبب الذي انقسم (به) الشرعُ إلى ظاهري وباطني . فإنّ الظاهر هو تلك الأمثالُ المفروضةُ لتلك المعاني ، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلاّ لأهل البرهان

واذ تفرّر هذا فقد ظهرَ لك - من قولنا - أنّ ههنا ظاهراً في الشرع لا يعمُرُ تأويله . فإن كان تأويله في المبادئ (العقائد) فهو كُفْرٌ ، وإن كان في ما بعد المبادئ (في العبادات) فهو بدعة . وههنا أيضاً ظاهراً يتجيبُ على أهل البرهان تأويله : وحتملُهم إياه على ظاهره كُفْرٌ ، وتأويلُ غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كُفْرٌ في حقهم أو بدعة

وهذا يجب ألاّ تُثبتَ التأويلاتُ إلاّ في كتب البراهين ، لأنّها إذا كانت في كتب البراهين لم يصلْ إليها إلا من هو من أهل البرهان . وأمّا

إذا أُنشِئت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطُّرُقُ الشَّعرية والخطابية والجدلية - كما يَصْنَعُهُ أبو حامد - فخطأٌ على الشرع وعلى الحكمة ؛ وإن كان الرجلُ إنَّما قصدَ غيراً ، وذلك أنه رامَ أنْ يكثرَ بذلك أهلُ العلم ، ولكنْ كثرَ بذلك أهلُ الفسادِ بدونِ كثرةِ أهلِ العلم . ولطرقُ بذلك قومٌ إلى ثَلَبِ (ذمِّ) الحكمة ، وقومٌ إلى ثَلَبِ الشريعة ، وقومٌ إلى الجمعِ بينهما (في الثَلَبِ)

وينبغي أنْ تعلمَ أنْ مقصودَ الشرعِ إنَّما هو تعليمُ العِلْمِ الحقِّ والعَمَلِ الحقِّ . والعِلْمُ الحقُّ هو معرفةُ الله تبارك وتعالى وسائرِ الموجوداتِ على ما هي عليه ، وبخاصَّةِ الشريعةِ منها ، ومعرفةُ السعادةِ الأخرويةِ والشقاءِ الأخروي . والعملُ الحقُّ هو امتثالُ الأفعالِ التي تُفِيدُ السعادةَ وتجنِّبُ الأفعالَ التي تُفِيدُ الشقاءَ . والمعرفةُ بهذه الأفعالِ هي التي تسمى العِلْمُ العمليُّ

الناسُ في الشريعة على ثلاثة أصنافٍ : صنفٌ ليس هو من أهلِ التأويلِ أصلاً ، وهُمُ الخطَّابُونَ الذين هُمُ المَشْهُورُ الغالبُ ، وصنفٌ هو من أهلِ التأويلِ الجَدَلِيِّ ، وهؤلاء هُمُ الجَدَلِيُّونَ بالطَّبعِ فقط ، أو بالطَّبعِ والعادة ، وصنفٌ هو من أهلِ التأويلِ اليَكْنِيِّ ، وهؤلاء هُمُ البرهانيون بالطَّبعِ والصِّناعة ، أعني صِناعةِ الحكمة .

وهذا التأويلُ ليس ينبغي أنْ يُصَرَّحَ به لأهلِ الجَدَلِ فضلاً عنِ المَشْهُورِ . ومنى صُرِّحَ بشيءٍ من هذه التأويلاتِ لِمَنْ هُوَ من غيرِ أهلِها - وبخاصَّةِ التأويلاتِ البرهانية - لِيُعَدِّها من المعارفِ المُشْتَرَكَةِ - أنقضى ذلك بالصَّرحِ له وبالصَّرحِ إلى الكُفْرِ

ويمثِّلُ هذا يأتي الجوابُ أيضاً في السؤالِ عن الأمورِ الغامضةِ التي

لا سبيلَ للجمهور إلى فهمها ، مثل قولهِ تعالى : « وَبَسَّالْتُنَّكَ عَنْ
الروح ، قل : الروحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ! وما أوتيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا
قَلِيلًا ، »

(ثم) إنَّ الأكاويلَ الشرعيةَ المُصرَّحَ بها في الكتاب العزيز لها ثلاثُ
خواصٍّ دَلَّتْ على الإعجاز : إحداهما أنَّه لا يوجدُ أنتمُ إقطاعاً وتصديقاً
للجميع منها ، والثانية أنَّها تُقْبَلُ النصرةُ بطاعتها إلى أن تنتهي إلى
حدٍّ لا يقفُ على التأويلِ فيها - إن كانت مما فيه تأويلٌ - إلاَّ أهلُ
البرهان ، والثالثة أنَّها تتفصّلُ التثنية لأهل الحقِّ على التأويل الحقِّ

ويؤدِّدُ (أن) لو تفرَّغنا لهذا المقصودِ وقدرنا عليه . وإنَّ أناساً
اللهُ في العُسرِ فتستغيثُ فيه قدرَ ما تيسرُ لآلِهته . فليس أن يكونَ
ذلك متبداً ليمنَ يأتي بعدُ ، فإنَّ التكرارَ مما تخلَّلَ هذه الشريعةُ
من الأهواء الفاسدة والاعطادات المُحرَّكة في غايَةِ الحزنِ واليأسِ ،
وبخاصة ما عرَّضَ لها من ذلك من قبيلِ من يُنسبُ نفسه إلى الحكمة ،
فإنَّ الأذيةَ من الصديق هي أشدُّ من الأذية من العدو - أعني أن الحكمة
هي صاحبةُ الشريعةِ والأمتِ الرضيعةُ ، فالأذية مِن من يُنسبُ إليها هي
أشدُّ الأذية - مع ما يقعُ بينهما (بسبب التصريح بتأويل كلِّ شيءٍ لجميع
طبقات الناس) من العداوة والبغضاء والشجاعة - وهما المُصطحبانِ
بالطبعِ والمُتحابَّتانِ بالجوهر والغريرة . وقد آذاها أيضاً كثيرٌ من
الأصدقاء الجهالِ ممن يُنسبون إليها ، وهي القِرْقُ الموجودةُ فيها

• • •

من حقائق هذين النصين

أ (مقصد الفلِسة نفع القِلَّة من العلماء ، ومقصد الشريعة التنبيه على

ما يضع الكثرة من الناس (ولكن الشريعة قد تضر أحياناً بالثقل من الناس) .

ب (الفلسفة (الحكمة) تقتضد ال طلب الحق ، وهي واضحة في التعبير ، ولكن "شريعة ظاهرأ وباطناً" .

ج (جاء في الشريعة أشياء توافق الحكمة ، ثم أشياء اذا نظرنا الى ظاهرها وجدنا هذا الظاهر من الشريعة يخالف الحكمة .

د (ان على الجمهور الغالب من الناس أن يأخذوا بظاهر الشرع ، حتى لو أنهم توهموا أن الله جسم وأنه يجلس فعلاً على عرش لوجب أن نقبل منهم هذا الاعتقاد لأنهم قاصرون عن ادراك غيره ، ولأن هذا الادراك المجسم هو الذي يعملهم على القوى التي تؤدي بهم الى عمل الاعمال الصالحة والى الامتناع عن فعل الشر .

هـ (لما الخاصة من العلماء فيجب أن يقبلوا ظاهر الشرع حيث لا حاجة الى تأويل ، ثم يجب عليهم أن يتأولوا كل ما عدا ذلك .

و (المفروض ألا يوح العلماء بما تأولوا من الشرع بشيء من التأويل للعامة . غير أنهم اذا وجدوا في العامة جماعات تحتمل شيئاً من التأويل فيجب عليهم أن يوضحوا لكل جماعة من هذه الجماعات بما تحتمله من ذلك .

ز (على العلماء أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة (أن يعملوا من الشريعة بما يوافق الحكمة ، وأن يتأولوا من الشريعة ما لا يوافق الحكمة ، حتى يكون عملهم في كل شيء موافقاً للحكمة) .

عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَلْدُون

مُؤْتَمِنٌ عِلْمِ التَّارِيخِ وَمُؤَيِّدٌ عِلْمِ الْجَمْعِ

- ١ -

ترجمته وآثاره وخصائصه

لما فتح المسلمون الأندلس كان مع جيوثر الفتح رجلٌ يمنيٌّ من عربِ حضرموتٍ اسمه خالدٌ بنُ الخطابِ سكن في قرْمونةَ ثم انتقل إلى إشبيلية حيثُ عُرفَ باسمِ خُتْلُونٍ^(١). ولما اشتدَّ خطرُ الإسبانِ على إشبيلية سنة ٦٢٥ هـ (١٢٢٧ م)، هجرها آلُ الخطابِ إلى ثغر سبّنة (المغرب). ثم انتقل محمدٌ جدُّ فيلسوفنا إلى تونس ووكّلي الوزارة لأبي حفصٍ ثم لابنهِ المستنصر. وكذلك مالَ والدهُ فيلسوفنا (واسمه محمدٌ أيضاً) إلى الشؤون العسكرية والادارية، ولكنه عاد فشغِفَ بالعلمِ وأصبح ثقةً في الحقيقة والثقة، وقد توفّي (٥٧٤٩ هـ = ١٣٤٩ م) بالطاعونِ الجارفِ^(٢) الذي ذهب فيه كثيرٌ من العلماء.

(١) لتكون سبباً لظهور في التبرية غير الفصيحة القصير والحب أو التحليل، نحو كلّيون.

لما في الاسانية فتراد الوار والفتون لقصير.

(٢) وصل هذا الطاعون إلى أوروبا، في القرن الرابع عشر، وجرف ملايين من أطيها وحرف فيها باسم الموت الاسود.

لما ابنُ عَظْلُونِ نفسه (وهو وليُّ الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خالد بن الخطاب) فقد وُكِّدَ في تونس (عُزَّة رَمْصَان ٧٣٢ = ١٣٣٢/٥/٢٧ م). وتلقَّى ابنُ عَظْلُونِ علومَه على أبيه وعلى لُقْمَرٍ من علماء تونس والعلماء الواردين إليها فَحَقَّقَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ وتفسيره والحديثَ والْفِقْهَ واللُّغَةَ والنحوَ ثمَّ توسَّعَ في الأدبِ والنَّطْقِ وعلومِ الفِلسَفَةِ .

وفي سنة ٦٤٨ هـ (١٣٤٧ م) التحق ابنُ عَظْلُونِ بِمَاشِيَةِ أبي الحسن المرينيِّ سُلْطَانِ مَرَّاكُشَ . ولكن أولَ عهدِهِ بِمراتبِ التَّوَلَّى فعلاً كان سنة ٧٥٢ هـ (١٣٥١ م) ، فقد تولى "كتابة العلامة" (ديوان الرسائل) لأبي محمد بن تافراكين المَسْبُودِ على التَّوَلَّى يومئذٍ بتونس . ثم إنه وُصِفَ لأبي حيانٍ صاحبِ فاسَ ، وكان يَجمَعُ العلماءَ في بَلاطِهِ ، فاستقدمه سنة ٧٥٥ هـ ثم استخدمه في آخر سنة ٧٥٦ هـ (آخر ١٣٥٥ م) .

وتعلَّبَ ابنُ عَظْلُونِ في البلادِ فكانَ عندَ بني مَرْينَ في فاسَ (٧٦٠ هـ = ١٣٥٩ م) ، وعندَ بني عبد الوادِ في تِلْمِسانَ (٧٦٣ هـ) ثم عندَ بني الأحمرِ في غُرْنَطَالَةِ الأَنْدَلُسِ (٧٦٤ هـ) ، فأرسله بنو الأحمرِ في سِيفَاةٍ إلى بَنْطَرَةِ مَكِيَّةِ قُتَيْبَةَ (بطرس الرابع القاسي الأسباني) لإتمام عقد الصُّلْحِ بينه وبين ملوك المغرب . ثم إنه انتقل إلى المغرب ، ولَمَّا سَمِعَ التَّطَلُّوفَ والمناصبَ وخافَ عواقِبَ السَّيْئَةِ أَمَرَ الإِعْزَالَ في قلعةٍ سَلَامَةٍ ، شرقيَّ تِلْمِسانَ ، فمكثَ عندَ بني الصَّرْفِ أربعَ سَنَوَاتٍ وبدأ بِتأليفِ كتابِهِ في التاريخِ . ولكنَّهُ احتاجَ إلى مَوَادِّ لِكُتَابِهِ لم تكنَ مَتيسِّرةً في قلعةٍ سَلَامَةٍ فعادَ إلى تونسَ (٧٨٠ هـ = ١٣٧٨ م) .

وفي سنة ٧٨٤ هـ (١٣٨٢ م) سارَ ابنُ عَظْلُونِ إلى الحجِّ ، فلما وصلَ

الى مِصْرَ عَرَضَ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ عَلَى الْمَذْهَبِ الْمَالِكِيِّ لِقَبِيلِهِ فَتَأَخَّرَ ذَهَابُهُ
إِلَى الْحِجْزِ حَتَّى سَنَةِ ٨٧٨٩ هـ . وَعَادَ مِنَ الْحِجْزِ إِلَى الْقَاهِرَةِ وَاتَّقَطَعَ فِيهَا لِلتَّدْرِيسِ
حِينَ ثَمَّ عَادَ إِلَى تَوَلَّى الْقَضَاءَ (٨٠١ هـ = ١٣٩٩ م) .

وَلَمَّا غَزَا تَبَسُّورَ لَنْتَكُ سُورِيَّةَ ذَهَبَ الْمَلِكُ النَّاصِرُ قَرَجُ بْنُ الْمَلِكِ الْقَاهِرِ
بَرْقُوقَ إِلَى دِمَشْقَ لِيُخَالِصَ تَبَسُّورَ وَاصْطَلَحَ نَقَرَآ مِنْ الْعُلَمَاءِ فِيهِمْ ابْنُ
خَلْدُونِ . ثُمَّ سَمِعَ النَّاصِرُ فَرَجَ بِمُزَامَرَةِ عَلَيْهِ فِي مِصْرَ فَاضْطُرَّ إِلَى الْعُودَةِ .
فَحَتَمَكَ ابْنُ خَلْدُونِ تَبِعَةً الْحَالِ وَذَهَبَ سِرّاً عَلَى رَأْسِ وَفَدٍ لِمُخَالَصَةِ تَبَسُّورَ
فِي الصَّلَاحِ وَالْفَيْ بَيْنَ يَدَيْهِ خُطْبَةً نَقِيَّةً فَأَكْرَمَهُ تَبَسُّورُ عَلَيْهَا وَأَعَادَهُ إِلَى
مِصْرَ . وَتَوَلَّى ابْنُ خَلْدُونِ الْقَضَاءَ بِمِصْرَ بَعْدَ ذَلِكَ مَرَّاراً ، ثُمَّ وَاغَاهُ الْيَقِينُ
بِالْقَاهِرَةِ فِي ٢٥ رَمَضَانَ ٨٠٨ هـ (١٥ آذار مارس ١٤٠٦ م) .

آثاره :

ذَكَرَ الْمُؤَرِّخُونَ لِابْنِ خَلْدُونِ كُتُباً غَنِيَّةً فِي الْحِسَابِ وَالْمَطْلَقِ وَالتَّارِيخِ
وَسِوَى ذَلِكَ ، يَتَهَمُّنَا مِنْهَا كِتَابُهُ الشُّهُورُ فِي التَّارِيخِ « كِتَابُ الْعِيَرِ وَدِهَوَانُ »
الْمُبْتَدَأُ وَالْخَيْرُ فِي أَيَّامِ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ وَالْبُرُجِ وَمِنْ عَصَرَتِهِمْ مِنْ فُؤَيْ
السُّكَّانِ الْأَكْبَرِ . وَتَهَمُّنَا مِنْ هَذَا الْكِتَابِ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ الْمَعْرُوفُ بِمُقَدِّمَةِ
ابْنِ خَلْدُونِ أَوْ « بِالمُقَدِّمَةِ » فَحَسْبُ . وَإِلَيْكَ أَقْسَامُ هَذَا الْجُزْءِ الْأَوَّلِ^(١) .

أ . الدِّيَابِجَةُ (ص ٣ - ٩) - وَفِيهَا يَذْكُرُ ابْنُ خَلْدُونِ أَنَّهُ طَالَعَ كُتُبَ
الْمُؤَرِّخِينَ فَوَجَدَهَا بَعِيدَةً عَنِ التَّحْقِيقِ ، فَوَضَعَ هَذَا الْكِتَابَ وَجَعَلَتْهُ مُشْتَمِلاً
عَلَى الْبَحْثِ فِي الْمُسْتَرَانِ ثُمَّ عَلَى تَارِيخِ الْعَرَبِ وَالْمَشْرِقِ ثُمَّ عَلَى تَارِيخِ الْبُرُجِ
وَالْمَغْرِبِ^(٢) .

(١) بيروت ، المطبعة الادبية ، الطبعة الثالثة ١٩٠٠ م .

(٢) هناك تصور شبيه في الطبقات المتعارفة بين أيدي الناس لم نُقر إليها هنا (راجع : دراسات -

ب . المقدمة (مقدمة الجزء الأول ص ٩ - ٣٥) - في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يتعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من أميائها .

ج . الكتاب الأول (الصفحات ٣٥-٥٨٨ وهي آخر الجزء الأول) - في طبيعة العمران (الاجتماع البشري) : في الخلقة وما يتعرض فيها من البدو والحضر والغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما نل ذلك من العلل - وهو ستة أبواب :

١ : الباب الأول - في الجغرافية الطبيعية والبشرية (أثر البيئة في أبدان البشر وأخلاقهم وأحوالهم وفي ما ينشأ من العمران) ص ٣٥ - ١١٩ .

٢ : الباب الثاني - في العمران البدوي (وفيه موازنة بين أهل البدو وأهل الحضر وذكر خصائصهم ثم فيه كلام على المصيبة والغلب والمثلث) ص ١٢٠ - ١٥٣ .

٣ : الباب الثالث - في الدولة (كيف تنشأ الدول وتطور قوتها ثم ضعفها، وما تحتاج إليه من المناصب ومن وسائل الدفاع في البر والبحر مع كلام مفصل في الضرائب والحيابة) ص ١٥٤ - ٣٤٢ .

٤ : الباب الرابع : في العمران الحضري خاصة (نشأة المدن وبناء الهياكل العظيمة . ثم الركابية في المدن وإجلاء والصنائع . ثم خراب الأمصار حينما يكثر عمرانها أو حينما تنقرض الدول القائمة فيها) ص ٣٤٢ - ٣٨٠ .

= عن مقدمة ابن خلدون = لسان الحضري - طبعة مؤسسة دار المعارف بمصر ١٩٥٣ م - ص ١١٠ وما بعد . ويحتوي هذه الفصول المنسوبة لـ "عبد" في طبعة دار الكتاب العربي في بيروت .

٥ : الباب الخامس : « في المعاش ووجوهه وما يتعرض في ذلك كله من الأحوال ... » والكسب من وظائف الدول ومن الفلاحة والتجارة والصناعات كالبناء والتجارة والحياطة وصناعة التوليد وصناعة الغناء) ص ٣٨٠ - ٤٢٩ .

٦ : الباب السادس : « في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يتعرض في ذلك كله من الأحوال » ص ٤٢٩ - ٥٨٨ .

خصائصه

امتاز ابن خلدون بسعة اطلاعه على ما كتب الأقلمون وعلى أحوال البشر ، وكان قادراً على استعراض الآراء ولقدعها ، دقيق الملاحظة في أثناء ذلك كله ، مع حريّة في التفكير وإنصاف لأصحاب الآراء المخالفة لرايه . ولقد كان لاختباره الواسع في الحياة السياسية والإدارية وفي القضاء - إلى جانب أسفاره الكثيرة الترابية بين الأندلس وشمالي إفريقيا وغربها إلى مصر والحجاز والشام - أثر بالغ في تكوين خصائصه . ثم إن ابن خلدون مفكراً متحرراً لا يميل مع الهوى ، بل تراه يقبّد استنتاجاته كلها بما هو متأكد في الاجتماع الإنساني ، أو بما عرفه أو بلغه من الأحوال أو بما تضافرت عليه الأدلة .

أما في حياته الشخصية فابن خلدون أشعري السلوك يعتقد أن العقل قاصر عن إدراك الحقائق الماورائية والغيبية ، ولذلك نراه في حياته الشخصية والعملية يحوّل على الشرع وحده . وأما في حياته العقلية ، وفي تأليفه خاصة ، فانه معزولي التفكير يعتمد العقل والأكسيمة المنطقية وطوائع الكائنات وتحكم النظر والبصيرة في الاستحبار . ثم هو يعتقد أن الأمور الجارية في عالمنا المادي والاجتماعي والانساني تخضع لتوايس معينة وتجرى على نظام

مخصوص . ثم تنكّر ككثيراً من أمثاله الأسباب التي عملت على ظهورها من قبل . وهو يرى أيضاً أن هذه " الحوادث يستحيل " أن تجري على خلاف ذلك ، لأنها جزء من النظام الشامل الذي يسيطر على العمران البشري والاجتماع الانساني .

وأسلوب ابن خلدون واضح متين أبل . ثم له في مقدمته استعمال لعدد من الكلمات لا بدّ من فهمها في سبيل فهم فلسفته : إنه يستعمل كلمة " عرب " بمعنى البدو أو الأعراب (سكان البادية) . والبدو عنده هم القاطنون على دغاية الهاشية في المشرق أو على الرعاة والزراعة في المغرب . وكذلك يستعمل ابن خلدون كلمة " التوحش " لتسكني في مكان بعيد عن المدن . ويطلق كلمة " العمران " عن ما نسميه نحن اليوم " الاجتماع " . فعلم العمران عند ابن خلدون هو علم الاجتماع عندنا نحن .

مقامه في تاريخ الفلسفة^(١)

ليس ابن خلدون فيلسوفاً اجتماعياً فحسب ، بل هو " عالم اجتماعي وواضح علم الاجتماع " على أسس الحديث لم يتسبقة إلى ذلك أحد . ثم إن علماء الاجتماع الذين جاءوا بعده من الغربيين أنفسهم كانوا دائماً مفسرين عنه في بعض النظريات الاجتماعية أو فاعلين تمام الخلقة عن عدد من قوانين العمران التي استخرجها هو في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) . ولما أطل " القرن " التاسع عشر الميلادي واستبحر علم الاجتماع

(١) إن معظم الذين كتبوا عن ابن خلدون من العرب وغير العرب قد مدحوه وأثنوا في مدحه فذكر من هؤلاء صالح المصري (١٩٦٥/١٢/٢٢ م) وجيليب حتى ، ثم ذكر De Boer, Von Kremer, Joseph Hell, Robert Flit, George Sarton, Yves Lacoste, etc. (راجع كتاب هؤلاء ، كلهم في قوائم المصادر والمراجع) .

في أوروبا وامبركة أدرك علماء العصر الحديث قيمة الآراء الصائبة وطرافة الأحكام الشاملة وبُعْدَ النظر الثاقب في ما بَسَطَهُ عبدُ الرحمن بن خلدون في مقدمته المشهورة : مقدمة ابن خلدون .

وليس يَخُصُّرُ فيلسوفنا ما ذكره أوغست مولر من « أن مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ إسبانيا وفرنسا وإفريقية وصقلية » بما بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر الميلاد ، ذلك لأنَّ جميعَ المفكرين والفلاسفة والعلماء حينما جاءوا إلى دراسة نواحي الحياة الاجتماعية ، تفقدوا بما عرّفوه في بيئتهم ، إمّا جهلاً منهم بالبيئات الأخرى - كما هي حال ابن خلدون - أو استغرافاً في أحوال البيئة التي أرادوا إصلاحها - كما هي حال ابن خلدون أيضاً - . أضيفَ إلى ذلك أن بعضَ قوانين ابن خلدون كانت تنطبق في الزمن المذكور على غير العالم الإسلامي أيضاً . ولا تزال تلك القوانين تصدق قليلاً أو كثيراً على بيئات عديدة في أزمنة مختلفة . وعلى هذا لا يكون ابن خلدون أولَ فيلسوف اجتماعي في العرب والمسلمين فحسبُ ، ولا هو من أكابر فلاسفة الاجتماع فقط ، بل هو أولُ علماء الاجتماع بامطلاقٍ وأعظمهم إدراكاً لحقائق العمران الأول في تاريخ الفكر الإنساني اجمع .

أمّا فيما يتعلق بعلم فلسفة التاريخ خاصة فإنَّ الآداب العربية ، لما ازيّنت باسم ابن خلدون ، ازيّنت باسم من ألغى الأسماء ، فلا العالم القديم ولا العالم المسيحي في العصور الوسطى يستطيع أن يباهي بمن يقربُه في الظهور . إن ابن خلدون - إذا نظرنا إليه على أنه مؤرخٌ فقط - كان من أبرز أقرانه ، حتى بين المؤرخين العرب الذين عُرِفوا بتفوقهم في هذا الفن قبل العصر الذي نُوِّرَحه . ولكننا إذا نظرنا إليه من الناحية النظرية في كتابه التاريخ ، فإننا لا نجدُ من تقسّرُه به في كل زمانٍ ومكان حتى جاء فيقو بعده بثلاثة

فرون كاملة . فلا الفلاطون ولا ارسطو ولا القديس أفسطينيوس كانوا انداداً له ، وجميع من عدا هؤلاء لا يستحقون ان يُذكرُوا معه ذكراً . وكان الإعجاب به بالغاً لحسن ابتكاره وعظيم رصانه وعُمق بحثه ولشُمول ذلك البحث على السواء . ثم انه كان فوق كل ذلك نسيجاً وحده . وعكساً مُقترفاً بين قومه ومُحاصره في ميدان فلسفة التاريخ كما كان داني في الشعر وروجر بايكون في العلم بين قوميهما .

وبينما كان مؤرخو الغرب - منذ أيام هيرودوتس اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد الى القرن التاسع عشر للميلاد - قد غرقوا في رواية الخرافات وتعليل التاريخ على اساس السحر والتنجيم والأتكالية والوثنية ، كان ابن خلدون يرفض ذلك كله^(١) حتى إنه لم يقبل أشياء وردت في بعض الكتب السماوية (كالكلام على لون حام بن نوح) مما سبّر دُ من هذا الفصل في موضعه^(٢) . ونحن نلاحظ ان ابن خلدون قد كتب فصلاً عن السحر ، ولكنه أرخ هذا الفن واستعرض عناصره على ما يقول أصحابه ، ويظهر لنا جلياً ان ابن خلدون لا يؤمن بالسحر .

وتجيد ابن خلدون - في الفصل الذي يتعلق بتاريخ العلوم في «المقدمة» - أمناً في عرض آراء أصحاب المذاهب العلمية والدينية ، عظيم الفهم لما مذكوراً لخصائصها وتفاصيلها . وهو لا يؤمن بأشياء كثيرة مما يستعرضه ، ولكنه يستعرض تلك المذاهب أولاً ثم يتفقدُها ويُعلنُ مخالفته لما لا يعتقدُ منها .

(١) راجع «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» لداود الحصري ، ص ٦٣ وما بعدها ٩ ثم قارن ذلك بما ورد في ص ٣٧ وما بعدها .

(٢) راجع ، تحت ، ص ٤٥٣ .

بسط فلسفته والمختار من المقدمة

العُمران البشري على الجملة

العُمرانُ ، عند ابن خلدون ، هو الاجتماعُ الإنساني القائمُ على صلةِ البشر بالأرضِ المسمورة (أي البيئة الطبيعية) ثم على صلةِ بعضِ البشر ببعضِ في المكانِ الواحدِ أو في الأمكنةِ المتفرقة (البيئة الاجتماعية). ويجمعُ البشرُ حتى يتعاونوا ليتغلبوا على مصاعبِ البيئة الطبيعية في الدَّوَاجِ الأولى ، في طَوْرِ البَدَاوَةِ ، ثم لتوفيرِ الراحةِ والترَفِّفِ باستنباطِ الصِّناعاتِ ووسائلِ التَّنَعُّمِ واستخراجِ القوانينِ وترتيبِ المُعاملاتِ والتشعُّرِ بِالْمَلَأَةِ والشَّهَوَاتِ ، حينما تنقلبُ البَدَاوَةُ حضارةً مُستَقَرَّةً وتَسْبَحُ .

— العُمران البشري على الجملة أو الاجتماع الإنساني —

قال ابن خلدون (ص ٤١ - ٤٣) :

« إنَّ الاجتماعَ الإنسانيَّ ضروريٌّ ، ويُعَبَّرُ بالحِكماءِ عن هذا بقولهم : الإنسانُ مَدَنِيٌّ بِالطَّبِيعِ ، أي لا بدَّ له مِنْ الاجتماعِ الذي هو المَدِينَةُ بِاصْطِلَاحِهِمْ ^(١) ، وهو معنى العُمرانِ وَقُدْرَاتُ الْوَاحِدِ مِنَ الْبَشَرِ قَاصِرَةٌ عَنْ تَحْصِيلِ حَاجَتِهِ مِنَ الْغِذَاءِ غَيْرُ مُوَفِّقَةٍ لَهُ بِمَادَّةِ حَيَاتِهِ مِنْهُ . وَهُوَ يَحْتَاجُ فِي تَحْصِيلِ قُوَّتِهِ إِلَى صِنَاعَاتٍ كَثِيرَةٍ وَأَلَاتٍ مُتَعَدِّدَةٍ . وَبِاسْتِحْصَالِ أَنْ تَقْيِيَ بِذَلِكَ كَلِمَةً أَوْ بَعْضَهُ قُدْرَةُ الْوَاحِدِ ، فَلَا بُدَّ مِنْ اجْتِمَاعِ الْقُدَرِ

(٥) الأرقام في هذا الفصل تشير إلى صفحات مقدمة ابن خلدون (الطبعة الأخيرة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٠٠ م) .

(١) في اصطلاحهم = في اصطلاح الفلاسفة . - و « المدينة » ، عند الفلاسفة ، هي « التنظيم السياسي لجماعة من الناس » (أي الدولة ، بالاصطلاح الحديث) .

لكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم - بالتعاون - قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف .

« وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه الى الاستعانة بأبناء جنسه ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان جعل (الله) لكل واحد منها (من الحيوانات) هُفُوراً يَتَخَصَّصُ بِمُدَافَعَتِهِ مَا (١) يَصِلُ إليه من عادية غيره ، وجعل للإنسان هُفُوراً عن ذلك كله الفكر واليد . باليد مهبة للصانع بخدمة الفكر . والصانع تُحْتَصِلُ له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المُعَدَّة في سائر الحيوان ، مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة

« فالواحد من البشر لا تقاوم قُدْرَتُهُ قدرة واحد من الحيوانات العُجْزِ ، ولا سرباً المقررة . فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة . ولا تفي قُدْرَتُهُ أيضاً باستعمال الآلات المُعَدَّة لها ، فلا بُدَّ في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه . وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تميم حياته ولا يحصل له أيضاً دِفَاعٌ عن نفسه لثَمَدَانِ السلاح فيكون فريسةً للحيوانات ، ويُعَاجِلُهُ الْهَلَاكُ عن مدى حياته ويُسْطَلُّ نوع البشر

« ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر وتم عمرانُ العالم بهم فلا بدَّ من وازع يدفع عُدُوَانَهُمْ بعضهم عن بعض ، وهذا هو معنى الملك . وقد تبيَّن لك بهذا أن (الملك = القوة) للإنسان خاصة طبيعية ، ولا بدَّ لهم (للناس) منها » .

(١) مضمون يخص مدافعتها . - يُلْقَدُ أن حقوق القرون والآباء والمخالف التي يدافع بها الوحش عن نفسه .

— أثر الاقليم والتربة (في سكان المناطق المختلفة) :

وبعض أقاليم الأرض أكثر ملاحظة لسكنى من بعضها الآخر . والبلاد المعتدلة أكثر عسراً من البلاد المفرطة في الحر أو البرد . وإذا افترط الحر في البلاد اسودَّ جلد أهلها وغلبت عليهم الخيفة والطمش وكثرت الطرب فتجدهم مؤلمين بالرخص على كل توقيع موصوفين بالحق . أما سكان البلاد الباردة فيغلب عليهم الإطراق إلى حد الحزن ثم الضكير في العواقب . وإذا اتفق أن ينتقل أحد من إقليم إلى إقليم تبدلت ألوان أعضائه واجسامهم وأخلاقهم مع الزمان حسب مناخ الاقليم الجديد . ثم إن الأقوات تختلف باختلاف الاقاليم وتترك أثرها في الناس ، فإن الإفراط في الخشب والنعم والأطعمة الغليظة يؤثرت قلة المتاعة في الجسم ويورث البلاء والغفلة وانكشاف الألوان وقبح الأشكال ، كما أن الجوع المفرط يتهكك الجسم والعقل . غير أن أهل البلاد المجذبة تقدر على احتمال المجاعات .

يقول ابن خلدون (ص ٨٢ — ٨٨) :

« إن المعمور من هذا التكتيف من الأرض^(١) إنما هو وسطه لإفراط الحر في الجنوب منه و (إفراط) البرد في الشمال فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه — بل الحيوانات — وجميع ما يتكوّن في هذه الاقاليم الثلاثة المتوسطة^(٢) — مخصوصة بالاعتدال ،

(١) المصدر : الجزء المسكون من الأرض . المكتشف من الأرض : الجزء الذي لا تغطيه مياه البحر .

(٢) المصدر : عند القدماء ، هو النصف الثاني من الأرض (لأن النصف الجنوبي تغطيه المياه ، في رأي القدماء) . والأقاليم الأرضية حيث كلها تبال خط الاستواء . الإقليم الأول والثاني الثانيان خط الاستواء شمالا ومنحرفان (عن الاعتدال) سائران جداً . والإقليم الثالث قبالة شمالاً أيضاً (الثالث والرابع والخامس) معتدلة . والإقليم السادس والسابع ومنحرفان لبرودان جداً .

وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً . حتى الثبوت^(١)
فإنما توجد في الأكثر فيهم

وإنما الأقاليم البعيدة من الاعتدال - مثل (الاقليمين) الأول والثاني
و (الاقليمين) السادس والسابع - فأهلها أعدل من الاعتدال في جميع
أحوالهم : فيأخذهم من العين والقصب ، وأقواتهم الذرة والعشب .
وملابسهم أوراق الأشجار أو الخلود ، وأكثرهم عرايا وأخلاقهم
قريبة من خلق الحيوانات العجم حتى لينقل عن الكثير من السودان
أهل الإقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف والغياض ويأكلون العشب
والنمل متوحشون غير متائبين يأكل بعضهم بعضاً . وكذا الصقاية (في
الشمال)

ولا يقتصر على هذا القول بوجود اليمن وبلاد الحجاز واليمامة
وما يليها من جزيرة العرب في الاقليمين الأول والثاني ، فإن جزيرة العرب
أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها
فتنقص^(٢) ذلك من التيسر والانحراف الذي يقتضيه الحر وصار فيها بعض
الاعتدال بسبب رطوبة البحر^(٣) .

وقد توهم بعض التائبين ممن لا علم لديه بطبائع الكائنات أن
السودان هم والد حام بن نوح انحصوا بلون السواد لدعوة كانت
عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه وفي ما جعل الله من الرق في عكبيه
- ويقولون في ذلك حكاية من غرائب القصص - ... وفي القول بنسبة
السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وما يتشكون

(١) نفس : فعل لازم ومصدر .

(٢) ولا تنقصها عن سطح البحر أيضاً .

فيه من الحيوانات ، وذلك أن هذا اللون شميل أهل (الإقليم) الأول والثاني من ميزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة في الجنوب ، فإن الشمس تسامت^(١) رؤوسهم مرتين في كل سنة قرية إحداهما من الأخرى فطول المسافة عامة الفصول فيكثر الضوء لأجلها ويكبح القبط الشديد عليهم وتسود جلودهم لإفراط الحر .

« ونظير هذين الإقليمين ما يقابلهما من الشمال (الإقليم) السابع والسادس شميل سكانهما البياض من ميزاج هوائهم للبرد المفرط في الشمال (إذ) يشتد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها » ويسمى سكان الجنوب من الإقليم الأول والثاني باسم الحبشة والرتج والسودان أسماء مترادفة على الأمر المتكثرة بالسواد ، وليست هذه الأسماء لهم من أجل اتصافهم إلى آدمي أسود لا حام ولا غيره وقد تجدد من السودان أهل الجنوب من يسكن الربع المعتدل أو السابع المتحرف إلى البياض فتبيض ألوان أعضائهم على التدرج مع الأيام . و (قد تجدد) بالعكس من يسكن من أهل الشمال أو (الإقليم الرابع) في الجنوب فسود ألوان أعضائهم . وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لميزاج الهواء .

« وقد رأينا من عكس السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب وكذلك يلحق بهم قليلا أهل البلاد البحرية : لما كان هوائها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسط البحر وأثيبت كانت حيلتهم من تواجد الحرارة في الفرج والخفة موجودة (فيهم) أكثر (منها) في (أهل) بلاد التلول والجبال الباردة ... (من أجل ذلك)

(١) تسامت : تكون على ست قرار ، مودية على الراس .

تَجِدُ في الأخلاق أثرًا من كَيْفِيَّاتِ الهواء

« ونجد القالدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسنَ حالًا في جِسمهم وأخلاقهم من أهل التَّكْوَلِ الْمُتَغَيِّسِينَ في [رَغَدِ] العيش ، قالوا نهم أصفى ، وأبدانهم أنقى وأشكالهم أتمُّ وأحسن ، وأخلاقهم أبعدُ من الانحراف وأذهانهم أنقى في المعارف والإدراكات ... والسببُ في ذلك أن كثرةَ الأغذية وكثرةَ الأخطاط الفاسدة العفينة ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئةً من كثرة اللحم ، وتعطي الرطوباتُ على الأذهان والافكار بما يصعدُ إلى الدماغ من أبخريتها الرديئة فتجلببُ البلادَةُ والنظلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة

« واعلم أن أثرَ هذا الخِصْبِ في البدن وأحواله يظهرُ حتى في حال الدين والعبادة ، فنجد المُتَغَيِّسِينَ من أهل البادية أو الحاضرة - ممن يأخذُ نفسه بالجموع والتجافي عن الملاذ - أحسنَ دينًا وإقبالًا على العبادة من أهل التَّرفِ والخِصْبِ ، بل نجد أهلَ الدين قليلينَ في المَدُنِ والأمصارِ لِمَا ينعُمُّها من المساواة والنظلة المتصلة بالإكثار من اللُحْمان والأدم

وكذلك نجد هؤلاء المُتَغَيِّسِينَ في العيش المُتَغَيِّسِينَ في طبيئاته - من أهل البادية ومن أهل الحواضر والأمصار - إذا فَرَكَتْ بهم السُّنُونُ وأحسَّتْهم المَجَاعَاتُ يُسْرِعُ إِلَيْهِمْ الهلاكُ أَكْثَرَ من غيرهم مثلَ بَرَابرةِ المغرب ... والسببُ في ذلك أن المُتَغَيِّسِينَ في الخِصْبِ المتعودينَ لِلأَدَمِ والسَّمَنِ خصوصاً تكتسب من ذلك أعمالهم رطوبةً فوق رطوبتها الأصلية الميزاجية حتى تُجَاوِزَ حَدَّهَا . فإذا خُولِفَ بها العادةُ بقليلةِ الأُمُوتِ وفُتِّدَانِ الأَدَمِ واستعمالِ الخَمَلِينَ غيرِ المألُوفِ من الغداء أَسْرَعَ إلى المَيِّسِ^(١) الْيَبَسِ

(١) المَيِّ (يفتح الميم وسكون الهمزة أو تكسر الميم وفتح الهمزة ، وجمعها أمعاء) = المَصِير (جمعها مصران ومصارين) : الأبواب المطرولة المخرج التي ينتقل اليه الطعام بعد طهسه في المعدة .

والانكماش ، وهو ضعيف في الغاية ، فيُشرع إليه المرض ويتهلك صاحبه دُمعة^(١) لأنه من المقاتل . فإذًا يكون في المجاعات إنما فتنهم^(٢) الشيع المعتاد السابق لا الجوع الحادث اللاحق »

العُمران نوعان : بدوي وحضري

— العُمران البدوي وعناصر البدو :

والعُمران (أو الاجتماع) نوعان : بدوي وحضري . والأول سابق على الثاني (في الزمن) ومادة له ، فإن أهل الحضرة مهاجرون من البدو ، كما أن أهل البادية يقدّمون لأهل الحضرة ما يحتاجون إليه من الأطعمة النباتية والحيوانية . ثم إن العُمران البدوي والعُمران الحضري ضروريان وموجودان معاً دائماً جنباً إلى جنب .

— العُمران البدوي أو البدوة هي الاكتفاء بالضروري من أسباب المعاش (في المأكل والملبس والسكن) . من هذا الاكتفاء بالضروري تستفرغ^(٣) جميع عناصر البدوة (بما فيها من حسنات وسيئات) :

أ — الرحلة في طلب المعاش من مكان إلى مكان في البادية سعياً وراء الماء والكتل . ونكاد تنحصر مأكّل البدوي في نبتات أنعامه (اللبن واللحم) . من أجل ذلك كان البدو « رُحلاً » لا يستقرون في مكان مدّة طويلة بل ينتقلون بأنعامهم من الإبل والحمل والغنم (الغنم والمِعْزَى) ، وهم يستقرون عادة في الأماكن النسيحة من البادية^(٤) بعيداً عن المدن .

(١) لأن الجوع الشديد يحد الإغراط في الصبح

(٢) البادية : الأرض البعيدة عن العُمران (عن العُمران الحضري المستقر) . والبادية : أرض صالحة للزراعة ولكن لا ماء لها . فإذا جرد فيها ماء أصبحت أرضاً زراعية طرية .

أما في المغرب فإن البدو يقومون على تربية الحيوانات - كالبُدُو في المشرق - ويعملون في الزراعة أيضاً. من أجل ذلك كان البدو في المغرب أكثر استقراراً، وربما أقاموا البُنيان الثابت واشغلوا مكائين يستقون في أحدهما ويصيفون في الآخر.

ب - القوة والشجاعة : البدو أصبح أهدأ (من أهل الحضرة) لشأن الطبيعة ولصحة الهواء في البادية. من أجل ذلك كان البدو أقل تعرضاً للأمراض وأقلوا على احتمال المشاق والمخاطر. ثم هم أكثر شجاعة لاضطرارهم الدائم إلى الدفاع عن أنفسهم في وجه العدو المخير وفي ردّ الحيوان المفترس. ويتلخص ذلك التجدة : الإسراع إلى إغاثة المظلوم (المُعنى عليه ، حقاً أو باطلاً) وإجابة المستنجِد (طالب المونة).

ج - العصبية :

العصبية شعورٌ جماعي من الناس - يعيشون في مكان واحد أو في أمكنة متفرقة - بأنهم ينتسبون^(١) إلى أصل واحد ويشدُّ بعضهم إلى بعض روابط من المنافع المادية أو من الأحوال الاجتماعية أو من المثل العليا. والأصل في العصبية أن تكون قائمة على النسب، ولكن النسب وحده قليل الأثر إذا لم يكن متعة رابطة من المنفعة أو الجوار.

وفي العصبية أربعة مقومات : العدد (عدد أهل العصبية وعدد أنصارهم الذين انفسخوا إليهم بعوامل مختلفة) - المال (لأنه يزيد

(١) يعتقد الناس أن العصبية تكون من القرابة (وحدة الأصل : الالتئام إلى جد أو جد واحد). أما الحقيقة فهي أن العصبية هي الشعور بذلك. فالعرب اليوم - مثلاً - جهات من أصول مختلفة يجمع بينهم جراح كثيرة من اللغة الدين والثقافة والحضارة (الهيئة الاجتماعية) والجوار وسوى ذلك.

في تضامن أهل العصية ويزيد في عدد أنصارهم) - السلاح - الدعوة الدينية (أي الجامع الروحي من دين أو مذهب ديني أو حركة اجتماعية أو حزب سياسي أو اتجاه مثالي). غير أن الدعوة الدينية تزيد العصية قوة على قوتها، ولكنها لا تخلق عصية. ثم إن القيام بالدعوة إلى مذهب جديد أو فكرة جديدة لا يثمر إلا إذا كان مستنداً إلى عصية.

والعصية ضرورة في البادية (لأن كل جماعة في البادية تعتمد في الدفاع عن نفسها وفي اجتلاب المنافع، على نفسها). من أجل ذلك كان التسبب الواضح (القريب) بين أهل العصية وكثرة عدد أهل العصية أمرين مهمين جداً في البادية.

ولكل جماعة عصية عامة كبيرة. هذه العصية العامة الكبيرة تتألف عادة من عصيات صغيرة. ولكن ما دامت هذه العصيات الصغيرة التي تتألف منها العصية الكبيرة العامة متقاربة في القوة فإن العصية العامة تنظف هي السيطرة فتقتل الجماعة موحدة. فإذا قويت إحدى هذه العصيات الصغيرة أو اجتمع منها عصيتان أو أكثر على رأي واحد جديد أو هدف واحد نشأ نزاع في الجماعة ربما أدى إلى ضعفها بالتنازع أو إلى انقسامها أو إلى انقراضها (إذا كان على مقربة منها عصية قوية معادية).

د - الظلم والبر: ومن خصائص البدوة الظلم، فإن البدو يعتمدون، في الدفاع عن أنفسهم، على أنفسهم وحدتها. من أجل ذلك احتاج كل قوم منهم إلى لإزهاب خصومهم وأعدائهم فاضطروهم ذلك إلى أن يبدأوا غيرهم بالعدوان قبل أن يبدأهم غيرهم بالعدوان وهذا هو المدرك الجاهلي في الظلم.

وإذا كان الظلمُ مَتَّعَ عَمَلًا في القيلة ، فإنَّ البِرَّ مَتَّعَ نَحَاسًا في الأفراد . فالبرُّ طاعةُ القَبِيلِ (طاعةُ الفردِ لجماعته) ، وإنَّ كانتْ هذه الطاعةُ أحياناً مُضَرَّةً بالفردِ نفسه لأنَّ المقصودَ الأوَّلَ بهذه الطاعةِ أن تكونَ في مصلحةِ الجماعةِ وفي سبيلِ مَتَّقَمَتِهَا .

يقول ابن خلدون في العمران البلوي عامة (ص ١٢٠ - ١٢٥) :

« اعلم أنَّ اختلافَ الأجيالِ في أحوالهم إنما هو باختلافِ نَحَلَتِهِمْ من المعاش ، لأنَّ اجتماعَهُمْ إنما هو للتعاونِ على تحصيله والابتداء بما هو ضروريٌّ منه وبسيطٌ قليلٌ الحاجي والكمالي . فمنهم من يستعمل الفلحَ من الغرامَةِ والزراعة^(١) ، ومنهم من يَتَنَحَّلُ القيامَ على الحَيَوَانِ من الغنم والقر والمَعَزِ والتَحْلُ وهؤلاء القائمون على الفلح والحَيَوَانِ تدعوهم الضَّرورةُ إلى البَدْوِ^(٢) لأنَّه متَّعٌ لما لا تتَّعُ له الحواضرُ من المزارع والمنازل للحَيَوَانِ

« إنَّ أهلَ البَدْوِ يقتصرون على الضروريِّ من الأقواتِ والملابسِ والمساكنِ وسائرِ الأحوالِ والعوائدِ ومقتصرون عما فوقَ ذلك من حاجي أو كَمالي ، يتخذون البيوتَ من الشَّعَرِ والوَبَرِ و الشَّجَرِ أو من الطينِ والحجارةِ غيرِ مُتَّجِدَةٍ بِقَصْدِ الاستقلالِ والكينِ لا بما وراءه وربما أوغلوا في القِفَارِ فكانوا لذلك أشدَّ الناسِ تَوَحُّشًا^(٣) . وهؤلاء همُ العربُ ،

(١) البَدْوُ في الشرق يربون الإبل فقط لأنهم يكتفون بالتغل ، أما في المغرب فإن البَدْوَ غير محابين إلى كثرة التغل وذلك بسطر كثير منهم في بيوت مبنية ويربون الغنم والقر مع الإبل ويمسكون في الزراعة أحياناً .

(٢) البَدْوُ هنا بمعنى البادية (وحواسيل مسج) .

(٣) التوحش : السكنى في مناطق بعيدة عن الناس .

وفي معنائهم طعون^(١) البربر وزيغاة في المغرب ، والأكراد والترك بالشرق ، إلا أن العرب أبعدُ تَجَمُّعاً^(٢) وأشدُّ بدادةً لأنهم مختصرون بالقيام على الإبل فقط فقد تبين أن جيل العرب (البدو) طبيعي لا بد منه في العمران

« فالبدو أصلٌ للمدن والمختصر وسابقٌ عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري ، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلًا . فخشونة البدادة قبل رقة الحضارة ... وإن أهل الأمصار أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بتاحية كل مصر^(٣) وفي قراء

« وأهل البدو وإن كانوا متعبين على الدنيا ، ولكن في الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات وهواها ، فوائدهم في معاملاتهم على نسبتها ، وما يحصل فيهم من ملابيح سوء وملحومات الخلق — بالنسبة إلى أهل المختصر — أقل كثيراً . فهم أقرب إلى السيطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد الملهومة وتبنيها فقد تبين أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر

« وأهل البدو ، لثقتهم بهم عن المجتمع وتوحشهم في الفواحي ويعدوهم عن الحماية ، قائمون بالدفاع عن أنفسهم [بأنفسهم] فهم دائماً يحملون السلاح ، فصار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية فهم

(١) في القاموس (٤ : ٢٤٥) : الطية الخودج وجسه غليظ (بضم الظاء أو بضم اللام والسين)
وعظان وأظنان . وابن خلدون يقصد بالظنون القوافل التي تنقل من مكان إلى آخر مرة بعد مرة (وهو هنا يجمع المصدر : الظن بفتح الظاء على ظنون) .

(٢) التجمعة : الرحلة في طلب الماء والعلف .

(٣) مصر : البلد الكبير .

أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر لأن أهل الحضر قد اتقوا جنوبيهم على سبيل الراحة والدعة وانفسوا في العجم والترف ووسكوا أسرهم ، في المدافعة عن أموالهم وأقاربهم ، إلى واليهم والحاكم الذي يتوسلهم والحامية التي تولت حراستهم قد اتقوا السلاح ، وتولت على ذلك منهم الأجيال ، ونزكوا مشرقة النساء والولدان الذين هم حيال على أبي متواعم^(١) ، حتى صار ذلك مخلقا (فيهم) ينزك منزلة الطبيعة

« ولما كانت البداوة سببا في الشجاعة كان الجبل الوحشي أشد شجاعة وأقدر على التغلب . وإذا كان التغلب للأمم إنما يكون بالتمالة ، فمن كان من الأجيال أمروا في البداوة وأكثر توحشا كان أقرب إلى التغلب على سيواه ، إذا تقارب [الفرقان] في العدد وتكافأ في القوة والعصية

« وإذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع لأن (البدو) أقدر على التغلب والاستبداد ليقدرتهم على محاربة الأمم

ثم يقول ابن خلدون (ص ١٤٩ - ١٥٣) :

« والعرب (البدو) لا يتخلون إلا على السائط (الأراضي المستوية) عند فقدان الحامية وتحتف الدولة . ولكنهم لا يذهبون إلى المراسطة والتجارة إلا للدفاع عن أنفسهم ، ولا يهاجمون المعازل والجبال ...

« والعرب (البدو) إذا تغلبوا على أوطان أسرج إليها الحراب ، والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فصار ذلك لهم مخلقا وجيلا ، وكان عندهم مكنوذا لما فيه من الخروج عن رتبة الحكم وعدم الانقياد للسلطة . وهذه الطبيعة متنافية للعمران

(١) القوي : للزاد . الجور القوي : رب المنزل (القائوس : ٨ : ٣١٠) . حيال على أبي متواعم : يصعدون في منازلهم (وفي ملح الأخطار عن أنفسهم) على غيرهم .

ومتناظفة له فالحجر مثلاً إنما حاجتهم إليه ليتنبه أُناسي لفقدته فينقلونه من الباني ويخربونها عليه^(١). والمنتب أيضاً إنما حاجتهم إليه ليتعمقوا به بحيامهم ويتخفوا الأعداء منه ليؤمنهم فيخربون السكف عليه لذلك فإذا تمّ القدر لهم على ذلك بالتقلب والمثلث بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وعرب العُمران^(٢). وأيضاً فانهم ليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن القاصد إنما همهم ما يخلونه من أموال الناس نهباً ومغرمات وهم متنافسون في الرئاسة ، وقل أن يُسلم أحد منهم الأمر لغيره ، ولو كان أباه أو أخاه لو كبير عشرين ، إلا في الأقل وعلى كثره من أجل الحياء ، فيعدّد الحكام منهم والأمراء ، ويتخلف الأيدي على الرعية في الحياة والأحكام فيفسد العُمران ويتشقى^(٣). قال الأعرابي الوافد على عبد الملك ، لما سأله (عبد الملك) عن الحجاج وأراد^(٤) التناء عليه عنده بحسن السياسة والعُمران فقال : « تركته بظلم وحده » ، والنظر إلى إفريقية والعرب لما جاز إليها بنو هلال وبنو سُلَيْم منذ أول المائة الخامسة ونموتوا بها لثلايمالة وخسين من السنين قد لحق بها (الخراب)

والمغرب لا يحصل لهم المثلث إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الحملة ، وذلك أنهم ليحلّوا التوحش الذي فيهم أصعب الأمم القِياداً بعضهم لبعض لليلة والألفة وبُعْد الحجة

(١) الأتاني جميع التتبع (بهم المنزلة وسكون التناء وكسر التاء وتشديد الياء أو بفتحها ، وجمعها أُناسي وأُناسي) . والأتاني ، في العبارة ثلاثة سبابة لعل مولدا وتبع عليها القدر . والقدر وعاء يطبخ فيه . يخربون الباني على الحجر ، يمشون الليل ليأخذوا منه حبرا يحتاجون إليه (إذ لا حاجة لهم إلى الأبنية العظيمة) .

(٢) وأراد ذلك الأعرابي التناء على الحجاج عند عبد الملك .

والتنافس فقلما تجتمع أهواؤهم فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله ويذهب عنهم ملامات الأخلاق ويأخذهم بمحسودها ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق ثم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك . وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق لسلامة طباعهم

« من أجل ذلك كله كان العرب أبداً الأمم عن سياسة الملك ، وإنما يصيرون إلى سياسة الملك بعد انقلاب طباعهم وتبدلها بصيغة دينية تحو ذلك منهم وتجعل الوارث لهم من أنفسهم . واعتبر ذلك بدولتهم في الملة لا شئد لهم الدين أمر السياسة بالشرعية وأحكامها المرافعة لمصالح العمران ظاهراً وباطناً وتنازع فيها الخلفاء عظم حينئذ ملكهم وعظم سلطانهم . ثم إنهم بعد ذلك انقطع منهم عن الدولة أجيال تبكوا الدين فسوا السياسة ورجعوا إلى قعرهم وجهلوا شأن عصبيتهم منع أهل الدولة يبعدهم عن الانقياد وإعطاء النصفة ، فتوحشوا كما كانوا وانقطع الأمر جملته من أيديهم وغلب عليهم العتجتم دونهم وأقاموا ببادية قفارهم لا يتعرفون الملك ولا سياسته

« وأهل البوادي من القبائل مغلوبون (خاضعون) لأهل الأمصار (المدن الكبيرة) ، لأن الأمور الضرورية في العمران ليست كلها موجودة لأهل البدو ، وإنما توجد لديهم في مواطنهم أمور الفلج . ومواد (الأمور الضرورية) معنومة ومعظمها الصنائع فلا توجد لديهم بالكلية من نسيج وخبثا وحديد ... وكلها الدنانير والدراهم مفقودة لديهم ، وإنما بأيديهم أغراضها من مئزر الزراعة وأعيان الخيول أو قنصاته ألباناً ولوباراً وأشجاراً وإهاباً (جلوداً) مما يحتاج إليه أهل الأمصار فيحوضونهم عنه بالدنانير والدراهم . إلا أن حاجتهم إلى الأمصار في الضروري . وحاجة أهل الأمصار إليهم في الحاي والكمالي »

ويقول ابن خلدون في العصبية خاصة (ص ١٢٨ وما بعد) :

«العصبية هي الشجرة»^(١) على ذوي القربى وأهل الأرحام^(٢) أن يتألف منهم ضمهم^(٣) أو تضييتهم هلكة، فإن القربى يتجدد في نفسه لخفاضة^(٤) من قتلهم قريبه أو العبداء عليه ؛ فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جيدا بحيث حصل^(٥) به الاتحاد والاتحام كانت الوصلة ظاهرة. وإذا بعدد النسب تنويسي بعضها (بعض العصبية ، بعض اللحمة التي بين الأقارب) . ومن هذا الباب الولاء^(٦) والحليف.....

«والصريح من النسب إنما يوجد للتحققين في القصر من العرب ومن في معانهم»^(٧) وذلك أنه لما كان معاشهم من القيام على الإبل - والإبل تدعوهم إلى التحقق في القصر - صار ذلك لهم إلما وعادة ورؤيت فيه أجيالهم^(٨) . واعتبر ذلك في مصر من قريش وكنانة

(١) الشجرة (بضم النون) في الأصل (القصور ٢ : ١١٥) : الخيشوم (العل الأنف من بالظن) . ولعل (بفتح النون وكسر التين) الملاء : دخل في خيشومه شيء فأكبر ، وعاشه . والشجرة أيضا التلواء (بضم القحج) والتكبر (بكسر فسكون) وكل أمر عم به الإنسان ولواذ فعله . ولعل القوم (قاف ٢ : ١١٦) هاجوا واحشروا . ولعل الإنسان في أمر . نفس وسعى .

(٢) الرحم (بكسر الراء أو بفتح الراء وكسر الهاء ، وجسمها أرحام) : القرابة ، وربما أطلقت على القرابة من جهة الأم خاصة .

(٣) الضم : الظلم والالفاظ (سلب الآخرين شيئا من حقوقهم أو كراحتهم) .

(٤) الخفاضة : الضمير على الظلم . نفس الرجل من أمه : نقصه (بفتح النون والقاف) شيئا من حقه المادي أو المعنوي .

(٥) حصل : تم ، حدث . والأسلوب هنا أن يقال : يحصل .

(٦) الولاء : الاتباع . إذا كان الرجل حيد فأعتقه فإن الولاء يصح مولى لهذا الرجل دائما له كماله من ذوي قرباء أو من أهل لسه .

(٧) ومن هم في معناه : ومن يشبههم (في أحوالهم) .

(٨) رؤيت (لشأت) في أجيالهم (جمع حيل : الدس يمكرون في دس واحد) .

وَتَقِيْفٌ لِمَا كَانُوا أَهْلُ شَقَطٍ^(١) وَيَتَعَلُّوْا مِنْ أَرْيَافِ الشَّامِ وَالْعِراقِ وَمَوَاطِنِ
الْأَدَمِ وَالْخَيْبِ كَيْفَ كَانَتْ أَسَابُهُمْ صَرِيحَةٌ عَظُوفَةٌ لَمْ يَدَّخُلْهَا
الْخَطَاطُ...

« وَاَعْلَمُ » (ص ١٣٠) أَنَّ بَعْضًا مِنْ أَهْلِ الْأَسَابِ يَنْقُطُ إِلَى أَهْلِ نَسَبٍ
آخَرَ بِقَرَابَةٍ إِلَيْهِمْ أَوْ جِلْدَةٍ أَوْ وِلَاةٍ أَوْ لِقَافٍ مِنْ قَوْمٍ بِمِثَابَةِ أَصَابَتِهَا فَيَكْتَسِبُ
بِنَسَبِ هَؤُلَاءِ وَيُعَدُّ مِنْهُمْ فِي شَمَرَاتِهِمْ مِنَ النَّشْءِ . وَإِذَا وَجِدَتْ شَمَرَاتُ
النَّسَبِ فَكَانَتْ وَجِدَةً ، لِأَنَّهُ لَا مَعْنَى لِكُنُوفِ (الرَّجُلِ) مِنْ هَؤُلَاءِ أَوْ مِنْ
هَؤُلَاءِ إِلَّا جَرَيَانُ أَحْكَامِهِمْ وَأَحْوَائِهِمْ عَلَيْهِ وَكَانَتْ لِنَحْمِ بِهِمْ . ثُمَّ إِنَّهُ قَدْ
يُنَاسِي النَّسَبُ الْأَوَّلُ بِطَوْلِ الزَّمَنِ وَيَذْهَبُ أَهْلُ الْعِلْمِ بِهِ فَيَتَخَفَى عَلَى
الْأَكْثَرِ^(٢) . وَمَا زَالَتْ الْأَسَابُ تَنْقُطُ مِنْ شَعْبٍ إِلَى شَعْبٍ وَيَكْتَسِبُ
قَوْمٌ بِآخَرِينَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ وَالْعَرَبِ وَالْمَجَسَّمِ .

وَالرَّاسَةُ (ص ١٣٢) لَا تَكُونُ إِلَّا بِالْعَلْبِ ، وَالْعَلْبُ إِنَّمَا يَكُونُ
بِالْعَصِيَّةِ . فَلَا بُدَّ مِنْ أَنَّ تَكُونَ الرَّاسَةُ عَلَى الْقَوْمِ مِنْ عَصِيَّةٍ غَالِبَةٍ
لِعَصِيَّاتِهِمْ وَاحِدَةً وَاحِدَةً ...

ثُمَّ (ص ١٣٥) أَنَّ الْبَيْتَ وَالشَّرَفَ بِالْأَصَالَةِ وَالْحَقِيقَةِ لِأَهْلِ الْعَصِيَّةِ . وَمَعْنَى
« الْبَيْتِ » أَنَّ يُعَدُّ الرَّجُلُ فِي آيَاتِهِ أَشْرَافًا مَذْكُورِينَ تَكُونُ لَهُمْ بَوْلَادَتُهُمْ
إِيَّاهُ وَ [بِالنَّسَبِ] إِلَيْهِمْ تَجِلَّةٌ فِي أَهْلِ جِيلَتِهِ لِمَا وَفَّرَ فِي قَوْمِهِ أَهْلُ
جِيلَتِهِ مِنْ تَجِلَّةٍ سَلَكْتَهُ . فَمَعْنَى الْحَسْبِ رَاجِعٌ إِلَى الْأَسَابِ ، وَشَمَرَةُ
الْأَسَابِ وَفَاتَتْهَا إِنَّمَا هِيَ الْعَصِيَّةُ . فَحَيْثُ تَكُونُ الْعَصِيَّةُ مَرهُوبَةً
مُتَخَشِّعَةً وَالْعَتَبَةُ فِيهَا زَكِيٌّ مُحْتَمِيٌّ تَكُونُ لِمَالِدَةِ النَّسَبِ أَوْضَحَ وَشَمَرَتُهَا^(٣)

(١) الشَّقَطُ : عَيْدُ الْبَيْتِ .

(٢) عَلَى الْأَكْثَرِ : عَلَى أَكْثَرِ النَّاسِ .

(٣) شَمَرَةُ الْعَصِيَّةِ .

أقوى . وقد غلط أبو الوليد ابن رشد لما ذكر الحسب في كتاب الخطابة ، من تلخيص كتاب المعلم الأول (فقال) : « والحسب هو أن يكون (صاحبه) من قوم قديم نزلهم في المدينة » . ولبت شعري . ما الذي ينفعه قديم نزلهم في المدينة إن لم تكن له عصابة يرهب بها جانبها وتحمل [هي] غيرهم على القبول منه ؟

والعصبة الكبيرة تألف من عصابات صغار متفاوتة في القوة ، وما دام هنالك في العصاب المتحمة عصابة واحدة فقط مُعترف لها بالشرف والتقدم والميزة ، فالرئاسة على سائر العصاب فيها حتماً . فإذا ضعفت العصبة التي فيها الرئاسة نازعتها سائر العصاب ، ثم حازت الرئاسة أقوى العصاب من بينها كلها .

والعصبة تنتج جهاً وسلطاناً وشرفاً .

ثم (ص ١٣٧) إن نهاية الحسب أربعة أباء (أي أن دوام العصبة أربعة أجيال) . وذلك أن باني السجد عالم بما عناه^(١) في بيانه ومُحافظ على الخلال^(٢) التي هي أسباب كونه وبقاؤه . وابنه من بعده مُبَاشِر لأبيه قد سَمِعَ منه ذلك وأعطى عنه ، إلا أنه مُقَصِّر عن ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعايير^(٣) له . ثم إذا جاء الثالث كان حفظه الاقتضاء^(٤) والتقليد عن الثاني تقصير المُقلِّد عن المُجتهد^(٥) . ثم إذا جاء الرابع قصّر عن طريقتهما

(١) عالي الرجل الأمر : فساد وكأجه وداراه وأحسن القيام عليه (المعجم الوسيط ٢ : ٦٣٩) ، نسب في الشاه والمحافظة عليه .

(٢) الخلال جميع علة (فتح الحاء) الخصلة : الصفة .

(٣) المعايير : الذي يرى الشيء . بهته أو يشهد الأمر نفسه . ويجوز أن تكون : المعاني .

(٤) الاقتضاء : الاتباع .

(٥) المُقلِّد : الذي يعمل برأي غيره . (يبيع الآخرون في ما يعملون من غير أن يدرك حقيقة العمل) . المُجتهد : الذي يعمل برأيه ويضد في الأمور على نفسه .

جُمْلَةً وَأَصْنَاعَ الْخِيَالِ الحافظة لبتاء مجديهم ليتهاون في الأمر وتذهب عنه حقيقة المجد ويضعف قَيْبُ عليه من هو أقوى عصبية. فإذا ذهب الرئاسة من عصبية فلـ "أن" ترجع إليها.

إنّ الآدميين يحتاجون في كل اجتماع إلى ولاعٍ أو حاكمٍ يَزَعُ بعضهم من بعض ، فلا بدّ (من) أن يكون (هذا الحاكم) مُتَغَلِّباً على (قومه الذين يحكمهم) بتلك العصبية ، وإلا لم تنبم "قُدْرَتُهُ" على ذلك . وهذا التغلب هو المثلّك ، وهُوَ أَمْرٌ زائدٌ على الرئاسة . ثمّ إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طَلَبَتْ (تلك العصبية) بطبيعتها التغلب على أهل عصبية أخرى بعده عنها .

الانتقال من البداوة الى الحضارة

يكون الانتقال من البداوة الى الحضارة بسببتين وبوسيلتين:

أما السببان فهما :

أ- زيادة الثروة التي تدعو الى الترف والتشبع بشهوة الغنى . وبما أن أوجه الحياة في البادية محدودة والكماليات التي يكون بها الترف معسومة ، فإنّ الذين تعظّم تروائهم يُحْبِبُونَ الانتقال الى الحضرة - في المدن الكبيرة - حيث يتيسّر لهم الإغلاذ الى الراحة والدعة والتشبع بالثروة العظيمة التي كانوا قد جمعوها ليُسَفِّقوها في وجوه الترف وفي التغلب في النعم وأنواع الملاذ واتباع الشهوات .

ب- زيادة الجاه التي تدعو الى التفرّد بالحكم . إنّ الحكم في البادية رئاسة بالعصبية تقدّم له القيمة واحداً منها ولطيفه برضاها ، ثمّ تشاركه في أجهاد الحكم وفي جاهد الحكم أيضاً . فإذا قوى أحد الرؤساء ، لزيادة في ماله أو عصبية أو قدرته ، آثَرَ أن يكون الحكم خالصاً له لا

يُشْرِكُهُ فِيهِ أَحَدٌ. وَمَا أَنَّ ذَلِكَ لَا يَتَسَرُّ لَهُ فِي الْبَادِيَةِ فَإِنَّهُ يَنْتَقِلُ إِلَى الْخَفَرِ
وَيَنْشِئُهُ مُكَلَّأً قَائِماً عَلَى عَصِيَّةٍ جَدِيدَةٍ ضَعِيفَةٍ^(١) فَيَسْكُنُ مِنَ الصَّرْدِ بِالْحُكْمِ
وَالشَّمْعِ بِشَرَاتِ الْمُلْكِ وَحَدَّةٍ: ثُمَّ لَا يَكُونُ لِعَصِيَّتِهِ الْجَدِيدَةِ وَالْأَبَاعِ
الْمُسْتَجِدِّينَ مِنْ تِلْكَ الشَّرَاتِ إِلَّا مَا يَتَفَضَّلُ هُوَ بِهِ عَلَيْهِمْ.

وَأَمَّا الْوَسِيلَتَانِ فهُمَا:

أ- أَنْ يَنْتَقِلَ صَاحِبُ الْإِلْهَامِ الْوَاسِعِ وَالْعَصِيَّةِ الْقَوِيَّةِ إِلَى حَاضِرَةٍ
قَدِيمَةٍ يَقُومُ فِيهَا لِنَفْسِهِ مُكَلَّأً وَيَشْمَعُ بِمَا فِي تِلْكَ الْحَاضِرَةِ الْقَدِيمَةِ مِنْ وَجْهِ
الرَّاحَةِ وَالنَّعِيمِ وَالرَّفِّ.

ب- أَنْ يَنْتَقِلَ صَاحِبُ الْإِلْهَامِ وَالْعَصِيَّةِ وَجْهَ الرِّفِّ إِلَى حَيْثُ يَقُومُ
هُوَ فَيَتَغَلَّبَ الْبِدَاوَةُ نَفْسُهَا حِينَئِذٍ حَضَارَةٌ ظَاهِرَةٌ مِنْ خَيْرِ بَرَاعَةٍ فِي
الصَّنَاعَةِ وَلَا قُدْرَةَ عَلَى الْعَمَلِ فِي زِرَاعَةٍ أَوْ إِدَارَةٍ أَوْ ثِقَافَةٍ، بَلْ يَكْنِي أَهْلُ
الْحَضَارَةِ الْمَجْلُوبَةِ إِلَى قَطْرِهِمْ الْبَدْوِيَّ بِاسْتِزَادِ الصَّرُورِيَّاتِ وَالْكَتَائِبَاتِ
إِلَى قَطْرِهِمْ. وَمَعَ الْإِيَّامِ تَنَشَأُ فِي ذَلِكَ الْقَطْرِ حَضَارَةٌ أَصِيلَةٌ وَبَرَاعَةٌ فِي
الصَّنَاعَةِ شَيْئاً فَنِيئاً.

العمران الحضري وعصائصه

للعمران الحضري خصائص منها:

أ- الاستقرار: أولُ خصائص الحضارة «التحضُّر»، أي الزَّوْلُ
فِي بِلَدٍ كَبِيرٍ زَوْلًا دَائِماً وَالْعَمَلُ فِي وَجْهِ الْعَاشِرِ الْحَضَرِيِّ مِنْ تِجَارَةٍ
وَصَّنَاعَةٍ. وَكَأَنَّمَا كَانَ الْبِلَدُ أَكْبَرَ وَأَكْثَرَ سُكَّانًا كَانَتِ الْحَضَارَةُ بِهِ أَوْفَى

(١) يَخْتَارُ السَّيِّدُ بِالْحُكْمِ دُونَ قُوَّةِ عَصِيَّةٍ أَعْيُنِيَّةٍ ضَعِيفَةٍ حَتَّى تَكُونَ لَهُ وَحْدَهُ ثُمَّ لَتَكُونَ ضَعِيفَةً
عَاجِزَةً عَنْ مُنَازَعَتِهِ. وَحِجَ الْأَيَّامِ تَقْوَى هَذِهِ الْعَصِيَّةُ قَبْلَئِذِ السَّيِّدِ بِالْحُكْمِ بِمَا يَجْرِيهَا ثُمَّ
تَسْتَطِيعُ أَنْ تَتَطَلَّبَ عَلَيْهِ وَتَنْزِعَ الْحُكْمَ عَنْهُ.

وأوجه الراحة والتعير فيه أكثر .

ب - التوسع في المأكل والملبس والسكن : وأول ما يقوم به المحضر (المتنقل إلى بلد ذي حضارة قديمة أو جالب الحضارة إلى قفطه) أن يوسع على نفسه وعلى أهله وأتباعه في المأكل ثم في الملابس ثم في المساكن . وهذه التوسعة تكون في أول الأمر ، في المقادير فقط ، فإن المحضر الجديد يحاول أن يأكل مقادير أكبر من الأنواع التي كان يأكلها من قبل ، وأن يقتني عدداً أكبر من الملابس التي تعود من قبل لارتداها .

ج - التألق في أسباب الحياة : ومع الأيام يحاول المحضر أن يتألق في مأكله وملبسه ومساكنه بأن يتناول أطعمة مختلفة من تلك التي كان يتناولها من قبل أو يعلاج أطعمته الأولى علاجاً جديداً وتقديمها على المائدة على صورة جديدة . وشبه بذلك يحدث في الملابس والمساكن .

د - الترف : ثم يحدث الترف ، أي الإحلال إلى الراحة والتنفس في التعير والاستكثار من المطاعم والملابس والمساكن ومن التمتع بجميع وجوه الحضارة ما أمكن ، وتطلب المطاعم النادرة والملابس الفاخرة والغريبة وإقامة الآداب والمفصلات ثم الانغماس في الملاذ والشهوات والارتكاب المحرمات والاستهتار بالمبادئ والنقيضات الاجتماعية والأخلاقية .

هـ - استعمار الضمران : إن التوسع في وجوه الحياة والتألق فيها والانغماس في الترف أمور تدعو إلى الإقبال على شراء السلع المختلفة بأنحاء باعطة وإلى استخدام الجماعات الكثيرة في الأعمال المختلفة وفي الخدمة فيكثر دوران الأموال في الأسواق فنشطت التجارة والصناعة والزراعة ويعلو الناس في البنيان . ثم يطمئن الناس في حياتهم فيكثر النسل ويزيد عدد السكان ، وتكثر المدن القديمة وتنشأ مدن جديدة .

و - استجادة الصنائع : تتطلب الدقة والجمال فيها للباهي بذلك .
 إن البدوي إذا احتاج الى ثوب اتخذ ثوباً يسرّ جسده ويدفع
 عنه حرّ الصيف أو برّد الشتاء ، ولما يكثر في شيء وراء ذلك . وربما
 احتاج البدوي الى صندوق يفتح فيه شيئاً من مقتنياته فيحاول الحصول
 على صندوق مثين ذي حجر معتدل لينقله معه من مكان الى مكان .
 أما الحضري المتشرف فيتخذ الثوب من الحرير أو الديباج الباهظ الثمن
 للباهي به أنداده في المقام الأول . وربما اشترى الحضري الصديق
 والخزان والأسلحة القديمة والحجارة الكريمة التي لا حاجة مادية به إليها
 ولا فائدة له عملية منها فيعرضها في قصره ليكاثري بها الآخرين وبباهي بها
 الأغنياء . وقد يخطر للحضري أن يشري إهانة تزهّر مثلاً فيرى إنانين
 لا يختلفان إلا في اللون أو الشكل أو في شيء يسير أو كثير من الدقة أو الجمال
 الظاهر له فيدفع ثمن الإهانة الذي أعتجه ثلاثة أشخاص ثمن الإهانة الآخر
 أو أكثر ، وهو في الحقيقة غير محتاج إلى الإنانين . والذي يحصل الأغنياء
 المتشركين على مثل هذا العمل (الاستكثار من الأشياء الثمينة الباهظة الثمن
 على أبدانهم وفي قصورهم) أنهم يريدون أن تكون مقتنياتهم التي
 يمكن عرضها على أنظار الناس مقياساً لثرواتهم المخزونة أو المتفرقة
 في البلاد ودليلاً على جاههم وترفهم .

ز - الهياكل والمدن : حينما تعظم قوة الدول وتعظم ثرواتها
 تنشئ المدن والهياكل والقصور وتجتمع لبنائها الفعلة الكثيرين والأدوات
 العديدة لتبذل بذلك على مجدها وقوتها وغناها ، كما نرى في أهرام
 مصر ولوان كيشري (شرق بغداد) والمسجد الأموي في الشام .
 والمدن والهياكل من عمل الحضارة ولا تستطيع البدوة . ثم إن الهياكل
 العظيمة أو البلد الكبير العامر ليس من عمل شخص واحد ولا أسرة

مالكة واحدة ، ولا هو عَمَلٌ عَصِيٍّ واحد ، وإن كان يُعَرَّفُ عادةً باسم الذي تمَّ بناؤه في أيده ، كما يُقالُ في الجامع الأموي في دمشق : « مسجد الوليد » .

ح - الدولة والملك : الدولة من أولها بدولة ، ولكنها تكون في البداية « رئاسة بالعصية » . فإذا انتقل صاحب الرئاسة بالعصية الى الخضر أصبحت دولةً ملكاً . إن الرئيس بالعصية بطبيعته لزمه طوعاً من عند أنفسهم ، أما الملكُ فيظهرُ أتباعه على طاعته . والملكُ لا يكونُ في البداية لأنَّ البادية لا تُشجِّعُ للملكِ أن يخرِّدَ بالحكم ولا أن يستمتع بقمَرَاتِ الملك بالإقبال على المدح والثناء والتعظيم والترف . من أجل ذلك ينتقل أصحاب الدولة من البادية الى الخضر .

ط - العلم : والحاجة في البادية الى العلم قليلة جداً تقتصر على فنون سيرة وعلى عددٍ قليلٍ من الناس . أما في الخضر فالعلمُ ضروريٌّ لشعْدُ قِ وجوه الحياة والحاجة اليه في الصناعات (الحيدادة والتجارة والبناء والطب والفلك الخ) . ثم إنَّ العلم من توافع الحضارة يتخلَّلهُ كثيرون من أهل الخضر للمفارقة والمباحاة ، ولا يكادُ يستفيدُ بعضهم منه شيئاً .

يقول ابن خلدون (ص ١٧٢) :

والحضارة إنما هي تفنُّنٌ في الترفِّ وإحكام^(١) الصنائع المستعملة في وجوه (وجوه الترف) ومذاهب من المطايغ والملايس والمباني والقرش والأبنية وسائر عوائل^(٢) المنزل وأحواله . فكلُّ واحدٍ منها صنائع في

(١) الاحكام (يكرر المزة) ، الاطلاق (يكرر المزة) .

(٢) عوائل (جمع عائلة) ، العادات والأحوال .

استجادته والثائق^(١) فيه تختص به ويتلو بعضها بعضاً ، وتكثر باختلاف ما تنزع اليه النفوس من الشهوات والملاذ والتعتم بأحوال الخرف وما تطلون به من العوائد (ص ٣٠٤)^(٢)

ويقول ابن خلدون (ص ٣٦٨) :

إن الحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران زيادة تفاوتت^(٣) بتفاوت الرقة وتفاوت الأمم في القيلة والكثرة بتفاوتاً غير متحصير ، ويتبع فيها عند (ذلك) كثرة الضن في أنواعها وأصنافها فتكون بمنزلة الصانع . ويحتاج كل صنف منها إلى القوت عليه والمهارة^(٤) فيه . ويقدر ما يتزايد من أصنافها تزايد أهل صانعها ويطلون ذلك الجليل بها والأصناف بطولها وانصاف أمدها وتكرار أمثاليها تزيدها استحكاماً^(٥) ورُسوخاً . وأكثر ما يقع ذلك في الأمصار لاسيما العمران وكثرة الرقة في أهلها (ص ٦٥٦ - ٦٥٧) .

اعلم (ص ٣٦٥) أن ما توتر عمارته من الاقطار وعدت الأمم في جبهاته وكثر ساكنه اتسمت أحوال أهلها وكثرت لوازمهم والنصارهم وعظم دوتهم ومماليكهم . والسبب في ذلك كثرة الأعمال لأنها سبب لفروة بما يقتضئ عنها بعد الوقاء بالضروريات في حاجات الساكن من التفلة

(١) الثائق : المصير ، انتهاء أمن الامة واجلها وانصافها .

(٢) أرقام الصفحات في آخر المقام يدل على صفحات نسخة ابن خلدون الصادرة عن دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة (بيروت ١٩٦١ م) .

(٣) تفاوتت : تختلف بين حين وآخر .

(٤) المهارة : جمع قائم : مشرف على الأمور . المهارة : جمع ماهر : يلوح مظهر في الأعمال القادية .

(٥) استحكاماً : ثباتاً ، تمكناً في الأرض أو في النفس ، رُسوخاً : استقراراً وثباتاً في الأرض أو في النفس . تزيدها = تزيد الصانع .

البالغة على مقدار العمران وكثرتِه فيعودُ على الناس كسباً يتأثثون^(١) فيزيدُ الرقةُ لذلك وتتنوعُ الأحوالُ ويحيى الترفُّ والفنى ، وتكثرُ الحياةُ بتغلقِ الأسواقِ^(٢) ، فيكثرُ مالُها ويمنحُ سلطانُها ويُثَقَّنُ في اتخاذِ المعاملِ والحصونِ واعتطاطِ الدُّنْ وتشييدِ الأمصارِ (ص ٦٥٠ - ٦٥١) .

إنَّ (ص ٣٤٧) الدُّنْ قرارٌ^(٣) تتخله الأمم عند حصولِ الغاية المطلوبة من الترفِ ودواعيه فتؤثِّرُ الدَّعةَ والسكونَ وتخرجُه الى اتخاذِ المنازلِ لقرارِ والى ، فوجب أن يُراعى في ذلك دفعُ المضارِّ والحياةُ من طولِها^(٤) وجلبُ المنافعِ وتسهيلُ المرافقِ^(٥) لها (ص ٦١٧) .

إنَّ (ص ٣٦٤) المِصرُ^(٦) الكثيرُ العمرانِ يكثرُ ترفُّهُ وتكثرُ حاجاتُ ساكنه من أجلِ الترفِ ، وتُعادُ تلك الحاجاتُ إما يدعوا إليها فتتقلبُ غرورات . فتكثرُ لذلك لتغاثُ ساكنه كثرةً بالغةً على نسبةِ عمرانه . ثمَّ يعظمُ عِرجُه^(٧) فَيَحْتَاجُ حينئذٍ إلى المالِ الكثيرِ للتفككِ على نفسه وعياله في غروراتِ عيشهم وسائلِ مَوْتِهِمْ (ص ٦٤٩) .

ثمَّ إذا اتسعتْ أحوالُ هؤلاء المُتَنَحِّلِينَ للمعاشِ وحصلَ لهم ما فوقَ

(١) تأثَّلَ قِي : ثبت وتجمع وعظم . تأثَّلَ الرِّجُلُ مَالاً : جمعه وادخره .

(٢) الحياةُ : جمعُ المِصْرَاتِ (حنا : المبالغُ المبهوجة من المِصْرَاتِ) . لغاه الاسواقُ : وواجهها ، كثرةُ التداولِ بالمعاملِ بها وضراء .

(٣) قرار : استقرار ، بقاء ، وسكنى في مكان واحد .

(٤) الطَّارِقُ : الأمرُ الخاطيءُ (المفاجيء) وجمعها طَوَارِقُ (راجع للمعجم الوسيط ٢ : ٦٢٠) .

(٥) المرافقُ جمعُ مَرَفٍ (يكثرُ الميمُ ويصحُّ اللهاجُ في الأكثر) : الأسبابُ والآلاتُ التي تساعدُ على المعاشِ ووجودِ الحياةِ كالطَّيْلِخِ في البيتِ وكالوُزَرَاتِ والجيشِ والإداراتِ في الدولة .

(٦) المِصرُ : اليك الكثير .

(٧) العِرجُ : الانحراج .

الحاجة من الغنى والرفقة دعاهم ذلك الى السكون والدعة ، وتعاونوا على الزائد على الضرورة واستكثروا من الأثاث والملابس والتأثرت فيها وتوسعة البيوت واحتفاظ المدن والأمصار لتحضّر .

ثمّ تريد أحوال الرفقة والدعة فتجىء عوائد الترف البالية مبالغتها في علاج القوت واستجداء المطابخ وانقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباچ وغير ذلك ومُعالجة^(١) البيوت والصروح^(٢) وإحكام وتجميلها في تنجيدها^(٣) ، والانتهاه في الصانع إلى الخروج إلى غاباتها وهؤلاء همّ الحضّر - ومعناه الحاضرون - أهل الأمصار والبلدان .

ومن هؤلاء من يتحلّ في معاشه الصانع ، ومنهم من يتحلّ التجارة . وتكون مكاسب هؤلاء أنسى ورفقة من (مكاسب) أهل البدو لأن أحوالهم زائلة على الضروري ، ومعاشهم على نسبة وجديهم . فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعة لا بدّ منهما .

.... والبدوي^(٤) (ص ٣٦٥) لم يكن دخله كثيراً ، إذ كان ساكناً بمكان كاسيد الأسواق في الأعمال التي هي سبب الكسب ، فلم يتأثّل كسباً ولا مالاً فيعتدّر عليه ، من أجل ذلك ، سكنى المصر الكبير لفكلاء مرافقه وعيزة حاجاته وكلّ من يتشوّف إلى المصر وسكناه من أهل البادية فريماً ما يظهر عجزه ويفتضح في استطاعته ، إلا من يقدّم منهم تأثّل المال ويحصل له منه فرق الحاجة ويتجرى إلى الغاية الطبيعية لأهل العمران من الدعة والرف . فحينئذ يتخلّل إلى المصر وتنظيم حاله مع أحوال أهله في عوالمهم وترقيهم .

(١) حال الرجل بناء بيته : رفقه وجملة عالياً .

(٢) الصرح : البيت المرتفع العالي ، والبيت المزود (القصر) .

(٣) نجد الرجل بيته : أجهه وجملة فيه فرشاً وديعة .

وجوه المعاش

يكتسبُ الناسُ رزقَهُم (ما يعيشون به) وما يَدُخِرُونَهُ من وجوهٍ مختلفة . هذه الوجوه تختلف باختلافِ سُكنى البشر في البوادي أو في الحواضر ، كما تختلف أيضاً باختلاف مستوى الحياة في الحضر . والبدو أبعدُ الناس عن الصنائع وأقربهم إلى القبطرة والسقاية في تحصيل الرزق ، بكادٍ يقتصر سَعْيُهُم على تربية الأنعام ونسج من الصبر ثم على الزراعة (في المغرب) .

ولا بدّ في جميع وجوه المعاش من السعي والعمل الإنساني ، فإن قيمة الأشياء كلها أو معظمها إنما هي قيمُ الأعمال الإنسانية التي بذلت في سبيلها . إن الأشياء المُنتَجة الصُّعُرُ أَهْلُ ثَمًا لأن فيها من الجهد الإنساني (ومن الكثير الإنساني أيضاً) قدراً أكبر . وربما كان في اكتسب شيء من الاحتيال كمنظّر البضائع من مكان إلى آخر أو عثرتها إلى زمن آخر وكثرّين الصناعات والقيام بخدمة الآخرين .

والأعمال الإنسانية نوعان ظاهريان : أعمالٌ تُعْمُ فيها اليدُ (وهي الأشياء المادية في الأكثر مما يحتاج إليه الناس في حياتهم اليومية كالحدادة والنجارة والاتجار بالحاجيات والطبيب) وأعمالٌ لا تُعْمُ فيها اليد (كالعلم والقضاء والصناعات الفاتحة - الفنون الجميلة - لأن عامة الناس لا يشعرون عادة بقيمة هذه الأعمال .

ولا شك في أن لأنواع الكسب التي تسود في البيئات المختلفة أثرٌ في مستوى الرقي في العمران وفي مجرى التاريخ في تلك البيئات أيضاً .

قال ابن خلدون (ص ٣٨٢ وما بعد) :

« المعاش ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله ثم إن تحصيل الرزق

وكتبتهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِأَعْلَى مِنْ يَدِ الْغَيْرِ وَالزَّاعِمِ بِالْاِقْتِدَارِ عَلَيْهِ عَلَى قَانُونِ مُتَعَارَفٍ وَيُسَمَّى مَقْرَمًا^(١) وَجِبَابَةً ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنَ الْخَبْتَوَانِ الْوَحْشِيِّ^(٢) بِافْتِرَاسِهِ وَأَعْلَى بَرْتَمِيهِ مِنَ الْبِرِّ أَوْ الْبَحْرِ وَيُسَمَّى اصْطِيَادًا ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنَ الْخَبْتَوَانِ الدَّاجِنِ^(٣) بِاسْتِخْرَاجِ فُضُولِهِ الْمُتَنَصِّرِفَةِ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَنَافِعِهِمْ كَاللَّيْنِ مِنَ الْأَنْعَامِ وَالْحَرِيرِ مِنْ دَوْدِهِ وَالسِّلِّ مِنَ نَحْلِهِ ، أَوْ يَكُونَ مِنَ النَّبَاتِ فِي الزَّرْعِ وَالشَّجَرِ بِالْقِيَامِ عَلَيْهَا وَإِعْدَادِهِ لاسْتِخْرَاجِ ثَمَرَتِهِ وَيُسَمَّى هَذَا كَلَهُ فَتَلْحَأ .

« وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْكَسْبُ مِنَ الْأَعْمَالِ الْإِنْسَانِيَةِ : إِمَّا فِي مَوَادِّ مُعَيَّنَةٍ وَيُسَمَّى الصَّنَائِعِ مِنْ كِتَابَةِ وَنِجَارَةٍ وَخَبَاطَةٍ وَحِبَاكَةِ وَفُرُوسِيَّةٍ وَأَمْثَالٍ ذَلِكَ ، أَوْ فِي مَوَادِّ غَيْرِ مُعَيَّنَةٍ وَهِيَ جَمِيعُ الْأَمْتِهَانَاتِ وَالتَّصْرِفَاتِ .

« وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْكَسْبُ مِنَ الْبَضَائِعِ وَإِعْدَادُهَا لِلْأَعْرَاضِ^(٤) ، إِمَّا بِالتَّقَلُّبِ بِهَا فِي الْبِلَادِ وَاحْتِكَارِهَا وَارْتِقَابِ حِوَالَةِ^(٥) الْأَسْوَاقِ فِيهَا وَيُسَمَّى هَذَا نِجَارَةً .

« فِهَذِهِ وَجُوهُ الْمَعَاشِ وَأَصْنَافُهُ قَالُوا : الْمَعَاشُ إِمَارَةٌ وَنِجَارَةٌ وَفِلَاحَةٌ وَصِنَاعَةٌ . فَأَمَّا الْإِمَارَةُ فَلَيْسَتْ بِمُلْهَبٍ طَبِيعِيٍّ لِلْمَعَاشِ وَأَمَّا الْفِلَاحَةُ وَالصَّنَاعَةُ وَالتَّجَارَةُ فَهِيَ وَجُوهٌ طَبِيعِيَّةٌ لِلْمَعَاشِ . أَمَّا الْفِلَاحَةُ فَهِيَ

(١) الْقَرَمُ = : الْقِرَامَةُ : الْقِسَارَةُ (كُلُّ مِطْلَعٍ يَدْفَعُ بِلَدٍّ دَمًا لَدَى يَدَيْهِ وَمَنْ عَمِدَ أَنْ يَكُونَ مُطْلَعًا بِأَخَاجَةٍ الَّتِي تَزْجُرُ الْحَصُولَ عَلَيْهَا تَطْلَعًا مُبَاشَرًا ، كَالرَّشْدَةِ وَالسَّرْدَةِ وَالْقِرَةِ وَالْقَرِيَةِ الْفَاحِشَةِ) .

(٢) الْوَحْشِيُّ : الْوَحْشِيُّ يَسْكُنُ بَعِيدًا عَنِ الْبَحْرَيْنِ مِنَ الْبَشَرِ أَوْ مِنَ الْخَيْلِ .

(٣) الدَّاجِنُ كُلُّ حَيَوَانٍ يَأْتِي الْبُيُوتَ وَيَهْتَشُّ بِحَاطَتِهَا .

(٤) الْأَعْرَاضُ : (يَنْكُثِرُ الْعَيْنَ وَفُتِحَ الْوَادِ) الْبَدَلُ (الْحَاجَةُ إِذَا اسْتَدْعَا صَاحِبَهَا بِحَاجَةِ أُخْرَى مِنْ غَيْرِ دَفْعِ مَالٍ) .

(٥) الْحَوَالَةُ (يُلْتَمَسُ الْحَاءُ) : التَّحْوِيلُ ، التَّحْدِيلُ . حَوَالَةُ الْأَسْوَاقِ : غِلَاةُ الْأَسْوَاقِ بِدَفْعِهَا .

مقدمة عليها^(١) كلها بالذات ، اذ هي بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج الى نظر ولا عيّن أمّا الصناع فهي تانييتها ومناخرة عنها لأنها مركبة وعلمية : تُصَرَّفُ فيها الافكارُ والأنتظار ، ولهذا لا توجد غالباً إلا في أهل الحضر الذي هو متأخر عن البدو وثان عنه وأمّا التجارة ، وإن كانت طبيعية في الكسب ، فالأكثر من طرقيها ومذاهبها إنما هي تحيّلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفعلة . ولذلك أباح الشرع فيه المكاسب لما أنه من باب المأخوذة ، إلا أنه ليس أخذاً لحال الغير مجاناً ، فلهذا اعتُصِرَ بالمشروعية .

والحكمة ليست من الطبيعي والحكمة سببها أن أكثر المشتغلين يرفع عن مباشرة حاجته ، أو يكون عاجزاً عنها لما رؤي عليه من علقته التّعمر والترف فيتخذ من يقول له ذلك ويقطعه عليه أجراً من ماله . وهذه الحالة غير محسوبة بحسب الرجولية الطبيعية للإنسان ، إذ الثقة بكل أحد تدل على العجز والتخلف الذين ينفي في مذاهب الرجولية التنزه عنهما ، إلا أن الموالد تقلب طباع الإنسان الى ماؤها ، فالإنسان ابن عوالمه لا ابن نسبه ... »

« وإبقاء الاموال من الطمان والكنوز ليس بمعاشر طبيعي . اعلم أن كثيراً من ضطاء العقول في الأمصار بحرصون على استخراج الأموال من تحت الارض ويبتغون الكسب من ذلك ويعتقدون أن أموال الأمم السالفة مخفونة كلها تحت الارض مخوم عليها كلها بطلاسم سيخفية .

(١) لزيادة مقدمة من البيانات التي ذكرها ابن خلدون في هذه المقدمة ولكن غير مقدمة على السيد الذي ذكره ابن خلدون قبل نحو التي عشر سطراً .

لا يَقْضَىٰ غِيَاثُهَا ذَلِكَ إِلَّا مِنْ عَشْرَةٍ عَلَى عِيَالِهِ وَاسْتَحْضَرُ مَا يَحْتَلِّهِ
 مِنَ الْبَحْثُورِ وَالِدُعَاءِ وَالْقُرْبَانِ وَالَّذِي يَحْتَمِلُ عَلَى ذَلِكَ فِي الْغَالِبِ ،
 زِيَادَةً عَلَى ضَعْفِ الْعَقْلِ ، لِأَنَّهُ هُوَ الْعِزُّ عَنْ طَلَبِ الْمَعَاشِ بِالْوُجُوهِ الطَّبِيعِيَّةِ
 لِلْكَسْبِ مِنَ التَّجَارَةِ وَالْمُتْلَحِّجِ وَالصَّنَاعَةِ لِيُطْلُبُوهُ بِالْوُجُوهِ الْمُنْتَهَرَةِ فَإِذَا
 عَجَزَ (أَحَدُ هَؤُلَاءِ) عَنِ الْكَسْبِ بِالْمَجْرَى الطَّبِيعِيِّ لَمْ يَجِدْ وَكَيْجَةً فِي
 نَفْسِهِ إِلَّا التَّسَمُّيَ لَوْجُودِ الْمَالِ الْعَظِيمِ دُفْعَةً مِنْ غَيْرِ كُتْلَفَةٍ لِيَقْبِي لَهُ
 ذَلِكَ بِالْعَوَائِدِ الَّتِي حَصَلَ فِي أَسْرَافِهَا ، فَيُخْرِضُ عَلَى ابْتِغَاءِ ذَلِكَ وَيَسْمَى
 فِيهِ جُهْدَهُ . وَلِهَذَا فَاكْتَرُ مِنْ نَرَاهُمْ يَخْرُصُونَ عَلَى ذَلِكَ هُمُ الْمُتَرْفُونَ
 مِنْ أَهْلِ الدُّوَلَةِ وَمِنْ سَكَّانِ الْأَمْصَارِ الْكَثِيرَةِ التَّرَفِ الْمُتَشَبِعَةِ الْأَحْوَالِ
 مِثْلَ مِصْرَ وَمَا فِي مَعْنَاهَا)

• (وَلَا يَنْطَبِقُ هَذَا عَلَى الدَّخَائِنِ وَالْكُنُوزِ فِي قُبُورِ الْمَرَاعَةِ) .

• وَاجْتِهَادُ مُبِيدٍ لِلْمَالِ ، وَالسَّبَبُ فِي ذَلِكَ أَنَّ صَاحِبَ الْجَاهِ مَخْدُومٌ
 بِالْأَعْمَالِ يُتَقَرَّبُ بِهَا إِلَيْهِ فِي سَبِيلِ التَّرْتِيبِ وَالْحَاجَةِ إِلَى جَاهِهِ ، فَالنَّاسُ
 مُعَيَّنُونَ لَهُ بِأَعْمَالِهِمْ فِي جَمِيعِ حَاجَاتِهِ ... فَتُتَوَقَّرُ قِيَمُ تِلْكَ الْأَعْمَالِ عَلَيْهِ
 وَمِمَّا يَشْهَدُ لِلذَّكَ أَنَّ تَجِدُ كَثِيرًا مِنَ الْفُكَهَاءِ وَأَهْلِ الْعِبَادَةِ إِذَا اشْتَهَرُوا
 حَسَنَ الظَّنِّ بِهِمْ وَاعْتَدَ الْجُمْهُورُ مُعَامَلَةً أَفْ (١) فِي إِرْقَادِهِمْ (٢) فَأَعْلَنَ
 النَّاسُ فِي إِعَانَتِهِمْ عَلَى أَحْوَالِ دُنْيَاهُمْ وَالْاعْتِمَالِ فِي مَصَالِحِهِمْ فَأَسْرَعَتْ
 إِلَيْهِمُ الثَّرْوَةُ

• وَالْكَسْبُ لِأَنَّهُ يَحْصُلُ غَالِبًا لِأَهْلِ الْخُصُوعِ وَالْتِمَاسِ ... فَإِنَّ مَنْ
 يَمْلِكُ الْخَيْرَ يَبْدُلُهُ يَدٍ عَالِيَةٍ وَهَزَلَةٍ ، فَيَحْتَاجُ طَالِبُهُ وَمُبْتَغِيهِ إِلَى خُصُوعٍ

(١) سَائِلَةٌ أَفْ : الْمَرْكُوعَةُ بِأَفْ بِالْفَتْحِ وَالْخُصُوعُ وَالْتِمَاسُ .

(٢) إِرْقَادُهُ : الْمَوَاتَةُ ، الْإِعَانَةُ .

وتخلق ... ولهذا تجيد من يخلق بالترفع الشتم لا يحصل لهم غرض الجاه فيقتصرون بالكسب على أعمالهم ويتصرفون إلى الفقر. واعلم أن هذا الكثير والترفع من الأخلاق الملوثة إنما يحصل (في) من توهم الكمال (في نفسه) وأن الناس يحتاجون إلى بضاعته من علم أو صناعة ... فيستكيف أحدكم عن الخسوع ولو كان (ذلك الخسوع) للملك ويعد مدلةً وسفهاً ويحاسب الناس في معاملتهم إياه بمقدار ما يتوهم في نفسه ويحقد على من قصر له في شيء مما يتوهمه من ذلك فيحصل له المقت من الناس لما في طبع البشر من التآله^(١).

وإن القائم بأمر الدين من القضاء والقضا والتدريس والإمامة والأذان ونحو ذلك لا تعظم لثرواتهم في الغالب. والسبب لذلك أن الكسب قيمة الأعمال، وقيمة الأعمال متفاوتة بحسب الحاجة إليها. فإذا كانت الأعمال ضرورية في العمران عامة الأولى به كانت الحاجة إليها أشد وكانت قيمتها أعظم. وأهل هذه الصنائع الدينية لا يضطر إليهم عامة الخلق، وإنما يحتاج إلى ما عندهم الخواص ممن أقبل على دينه. وإن احتيج إلى القضا والقضاء في الخصومات طلب على وجه الاضطرار والمعلوم فيكح الاستثناء من هؤلاء في الأكثر. وإنما يتوهم إقامة مراسيمهم صاحب الدولة بما ناله من النظر في المصالح فيقسم لهم حظاً من الرزق على نسبة الحاجة إليهم ولا يسألهم بأهل الشوكة ولا بأهل الصنائع وهم أيضاً يشترط بضاعتهم أعياناً على الخلق وعند أنفسهم لا يفتخرون لأهل الجاه حتى ينالوا منه حظاً يستبدون به الرزق، بل لا تفرغ أوقاتهم لذلك لما هم فيه من الشغل بهذه البضائع

(١) قتال : قتلك وتصد وترفع عن الأحوال العادية واستثناء الفرد على أعماده في بيته .

الشريفة المشتملة على إعمال الفكر والبدن ...

« والفلاحة من معاش المتفيعين وأهل البدو ... لا يتحلها أحد من أهل الحضرة والمُتَرَفِّين في الغالب ...

« ثم إنَّ خلقَ التجارِ نازلةٌ عن عِلْقِ الأشراف والمُلوك ... لِمَا فيها من المكائسة والمُحاكاة والعِشَّة والغِلابة وتعاهد الأيمان الكاذبة على الأيمان رَدًّا وقبولاً

« ورُغِصُ الأسعار مُضَيَّرٌ بالمُحَرِّفِينَ بالرُّغُصِ ، لأنَّ الأصل في التجارة حَوَالَةُ الأسواق (زيادةُ ثَمَنِ البَيْعِ على ثَمَنِ الشراء بعد مرورِ زَمَنٍ) ، فإذا رُغِصَتِ البضائع ودَامَ رُغِصَتُهَا قلَّ الرِّيحُ فيها ، وربما لَحِقَتْهَا شَيْءٌ من الخسارة (لأنَّ لِخِزَانِ البضاعة أَكْلًا ، ثُمَّ إِنْ بَعُضُ البضاعة يَبْقَى لَوْ يَتَلَفُّ بِالْمَزُونِ) . فَبَدَأَ رُغِصُ أَسْوَاقِ الزُّرُوعِ وَالْمَحْشُورَاتِ مُفِيدٌ .

ومن أَسْمَاءِ الصَّنَائِعِ الفِلاحة والبناء والنِجارة والحِياكة والحِياطة والتَّوَلِيدُ والطِّبُّ ، والحَاجةُ إلى الطِّبِّ في الحَوَاضِرِ وَالْمَصَارِ أَكْثَرُ مِنْ الحَاجةِ إليه في البوادي . ومن هذه الصَّنَائِعِ الحِطُّ والكِتَابَةُ والورَاقَةُ (نَسْجُ الكُتُبِ وتَجْلِيدُهَا) والغَنَاءُ .

الدولة عامية

والاجتماعُ الحضَرِيُّ يَطْوِرُ من الاجتماعِ البَدَوِيِّ ، وفيه تَسْجِيرُ الحضارة وتَنْشَأُ الدولة .

إذا قَوِيَتِ العَصِيَّةُ في البدو وظَهِرَتِ بالرِّئاسةِ ثُمَّ زَادَ جَاهُهَا وَسُلْطَانُهَا وَمَالُهَا ، فَانْهَارَتْ عَظَمَتُهَا بِمَا فَوْقَ الرِّئاسةِ وَتَطَلَّعَتْ إِلَى الْمُلْكِ لِلإِسْجَادِ

بالحكم والتمتع بما لديها من البهاء والسلطان والمال . غير أن ذلك لا ينسر لها في البدو ، إذ الرئاسة في البدو تكون بالتراضي ، ولا ترضى العصابات بأن يسجد بعضها يحضر . ثم إن المال لا يقيد في البادية لفقدان وجوه الترف فيها . عندئذ يحزم أصحاب الرئاسة على الانتقال إلى الحضر .

والانتقال من البداوة إلى الحضارة إما أن يكون بهجرة البادية إلى مكان قد سبقت إليه الحضارة وإما أن يقلب جانباً من تلك البادية حصراً يجلب حوائج الترف إليه . ويكون ذلك :

أ - بالقلب الرئاسة بالعصبة ملكاً فتشأ الدولة :

إذا كان لأمرى مؤدّد ، وكان قومه يتبعونه طوعاً فذلك هو الرئاسة بالعصبة المألوفة في البدو . ولما إذا احتاج صاحب العصبة إلى التقلب على من تحت يده وإلى قهرهم حتى يتخيلتهم على طاعته فذلك هو الملك . والملك لا يحصل إلا بالقلب ، والقلب لا يكون إلا بالعصبة ، ولا يكون ذلك عادة إلا مع البداوة ، فطور الدولة من أولها بداوة . وبما أن الملك يدعو إلى الترف لأن الحضارة تشجع البداوة ضرورة ، لضرورة تبعية الرقة للملك^(١) .

ب - والملك يدعو إلى نزول الأمصار (المدن ، أو إلى انشائها) طلباً للدعة والسكون وحباً بالترف . ونزول الأمصار يدعو إلى الاحتضار من بناء النور وإنشاء البنايين ، وإذا حصل الملك (استقر) تبعه الرقة واتسع الأحوال . والحضارة إنما هي تقتضي في الترف وإحكام الصنائع المستملكة في وجوهه وملاعبه من المطابخ والملابس والمباني .

(١) نقلاً عن خلدون ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٦١ ، ص ٣٠١ .

جـ - وباتساع الملك في الحضرة نشأ الدولة على الحقيقة وتستقر .

ان الرئيس بالعصية (في البدو) يكون في الحقيقة حاكماً في منازعات قومه وحاملاً عنهم أعباءهم ، فهو في الحقيقة خادم لهم (والمثل العربي يقول : سيد القوم خادمهم) .

أما في الحضرة فالملك يحتاج إلى عصية جديدة لتنهض الرعية على طاعته ، ثم هو يحتاج إلى من يعاونه في الحكم والدفاع عن الملك فتشأ المرافق المختلفة : القضاء والحماية والجيش والأسطول ، وتلك هي الدولة : إدارة الملك والدفاع عنه .

وللدولة نطق من الأرض لا تتعداه لو ، كما يقول ابن خلدون ، حصّة من الممالك والأوطان لا تريد عليها . « والسبب في ذلك أن الملك إنما يكون بالعصية . وأهل العصية هم الحامية الذين يتزولون بمالك الدولة وأنظارها وينقسمون عليها . فإذا كان أهل عصيتها أكثر عدداً كانت هي أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً ، وكان ملكها أوسع » .

وإذا كان مع العصية دعوة دينية - كما كان الشأن في صدر الإسلام - كانت الدولة أشد قوة وأكثر في الأرض . غير أن الدين وحده لا ينشئ دولة ، بل لا بد للدين نفسه من عصية حتى يتشعّر ويستقر . وبما أن العرب خاصة أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض لليلظة والألفة ويعدّ الحجة والمنافسة قلعاً تجتمع أعوازهم على واحد منهم إلا بصيغة دينية . ثم هم بعد ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم . والملك عند العرب (في الإسلام) هو الخلافة أو الإمامة ، وهي النيابة عن صاحب الشرع (محمد رسول الله) في إقامة أمور الدين وأمور الدنيا معاً .

والملك عند ابن خلدون أمر طبيعي للبشر ، إذ أن كل اجتماع

إنساني بحاجة إلى وازع أو حاكم يُقيم العدل ويدفع بعض الناس عن بعض. والملئكة على الخليفة لمن يستعبد الرعية ويتجنى الأموال الأموال ويبحث البحوث (بحارب العدو) ويهيئ الثغور (الحدود التي يُطشى منها هيء العدو برأ أو بجرأ) ولا تكون فوق يده يد قاهرة.. ومصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه وحسن شكله أو ملاحه وجهه أو عظيم جسامته أو اتساع علمه. وإنما مصلحة أنهم أن يكون ملكه عليهم صالحاً جميلاً. فإن الملك إذا كان قاهراً باطلاً بالعقوبات مُنتقياً من عورات الناس وتعدد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاقوا منه بالكتيب والمكر والخديعة فخلقوا بها وفسدت بصائرهم. وربما عكسوه في مواطن الحروب. وربما اجتمعوا على قتله. من أجل ذلك قال ابن عثرون، لما اشترط أهل السنة أن يكون الخليفة قرشياً: إن ذلك [مفيد] إذا كانت العصية يوم تنصب الخليفة في قرش، وإلا فليس لنسب القرشي قيمة.

عمر الدولة وأطوارها

تقلب عصية الدولة في أربعة أجيال مدى كل جيل ثلاثون سنة فيصير عصر العصية في الدولة مائة وعشرين سنة قد تزيد قليلاً أو تنقص قليلاً (راجع ص ١٧٥ وما بعد).

أما في الجيل الأول فيكون جانب أهل الدولة مرهوباً والناس لهم مظلومين. وأما في الجيل الثاني فإن الملك يتحوك بالترف من البداوة إلى الحضارة فتكسر في أهل الدولة سورة العصية، ولكنهم يظنون بتذكرون شيئاً من متجدد هم الأول فيحاولون التشبه بأهل الجيل الأول ويدافعون عن دولتهم. وفي الجيل الثالث ينغمس أهل الدولة في الترف ويتسبون

عهد البداءة وتذهب عصبيتهم جملةً ويتعجزون عن المدافعة ، ولا يقو لهم إلا مظاهر القوة من الشارة وركوب الخيل بلا قرومية ولا شجاعة . عندئذ يحتاج صاحب الدولة الى أن يستظهر بغيرهم . وهكذا يفرض الحسب (عهد أهل الدولة) في الجيل الرابع .

في هذه الأجيال الأربعة من عمر الحسب في أهل الدولة تنقلب الدولة نفسها في خمسة أطوار في الغالب ، وإن كانت هي في الحقيقة أربعة) :

الطور الأول : طور الظفر بالبحية والاستيلاء على الملك ، وكون أهل الدولة كلهم عصبية واحدة لوية يشتركون في اكتساب المجد وجباية الأموال وفي الحماية والمدافعة ، ولا يستبد صاحب الملك دون أهل عصبته في شيء .

الطور الثاني : طور الاستبداد والافتراد بالملك ومدافعة المنافسين . في هذا الطور يصطحب صاحب الدولة الموالى ويستكثر منهم استظهاراً على أهل عصبته وعشيرته الذين لهم في الملك من الحق مثل ما له ، ثم يحاول أن يغير الملك (ولاية العهد) في نسله هو .

الطور الثالث : طور الفراخ والدعة لتحصيل ثمرات الملك من التمشع بالترف والاستكثار من المال وتشجيع الحياكل والأمصار (المدن) والتوسيع في الرزق على الجيوش والبطانة .

الطور الرابع : طور القنوع والسالة للخصوم وتقليد صاحب الملك للماضين من سلكه في ظاهر أمورهم ظناً منه أنه بذلك يسترضى ضعفه عن عيون مواليه وأنصاره .

الطور الخامس : طور الإسراف والتبذير والانصراف الى الشهوات

واحتطاع ببطانة السوء والفككة عن أمور المملكة ، فيعتمد جمهور القوم
وكبار الرعية من تصرف صاحب الملك ويتحذرون عليه فيفسد جنده
وجبايته ويغفل أمره ويترول ملكه .

وبحسن أن نلاحظ أن ابن خلدون يعتمد بالدولة هنا ، الأثرة
الحاكمة .

وتحتاج الدولة في بقائها إلى عصبية قوية هي حاميتها وجيشها ، أو
النظام القائم أو شكل الحكم^(١) . وهذه تحتاج في قيامها إلى مال ،
ومال الدولة يأتي من الجباية (الضرائب) . ويسقط ابن خلدون سياسة
الدولة في الجباية ، في الأطوار المختلفة ، فيقول :

« إن الجباية تكون في أول الدولة قليلة الوزائع^(٢) كثيرة الجسلة ،
وفي آخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجسلة » . وذلك لأن الدولة في
أول أمرها تكون بدوية فيكون مقدار ما يؤخذ من الضرائب قليلاً .
وقد تفضل الدولة البدوية من جمع الضرائب أيضاً . ولذلك يكثر العمران ،
وبكثرة العمران يزيد عدد الوزائع فيكثر مجموع الجباية .

ولكن إذا اشرفت الدولة على الحضارة كثرت شهوات أهلها
وعدد رجالها فتحتاج حثيثاً إلى أموال كثيرة فتلجأ إلى الشدة في جمع
الجباية . حيثئذ يلجأ أهل الدولة إلى زيادة مقدار الجباية فينكمش الناس

(١) dynasty, regime, etc. (١)

(٢) الوزائع (جمع وزعة قياساً ، حصص ، سهم) . — تأخذ الدولة مبلغاً قليلاً من كل مواطن
من مواطنيها ليجمع من ذلك مبلغ كبير . وفي آخر أيام الدولة تفسد الدولة ، لتبتر من
جمع الضرائب من جميع المواطنين ، فتأخذ من عدد قليل منهم مبالغ كبيرة ، ولكن مجموع
المأخوذ من هذا العدد القليل من المواطنين يظل قليلاً .

عن البناء وعن النشاط فتكفل جُملة الجباية . حيث يلجأ أهل الدولة الى زيادة الضرائب زيادة عظيمة والى إيجاد انواع جديدة منها .

وقد تضحف الدولة وتقتصر عن جمع الجبايات من الأصناف الثابتة « فيستجيد » صاحب الدولة أنواعاً من الجباية بتفريضها على البياعات ويقتصر لها مقداراً معلوماً على الأثمان في الأسواق وعلى أعيان السلع في أموال المدينة ... فتكسب الأسواق لقساد الآمال ويؤذن ذلك باحتلال العُمران . وهذا يدعو الى تقتصر الجباية نقصاً كبيراً فيلجأ السلطان (الدولة) الى الزراعة والتجارة ، وهذا مضمير بالرعايا وبالجباية ، ذلك لأن الدولة تحملك رأس مال كبيراً إذا نُسب الى رؤوس أموال الأفراد . ثم إن السلطان قد ينزع الكثير من ذلك - إذا تعرض له - فصلاً وبأسر نعم أو لا يجيد من يناقشه في شراؤه فيختار ثمنه على بالجملة . ثم إذا حصل فوائد الزراعة ... من حرير أو عسل أو سكر ... يكلف (اصحاب الدولة) أهل تلك الأصناف ... بشراء تلك البضائع ولا يرضون بأنعائها إلا القيسم والزبد ... وقد تشبه الحال ... إلى أنهم يتعرضون لشراء الفلوات والسلع من أربابها الواردين على بتكديهم ويتعرضون لذلك من الثمن ما يشامون ثم يبيعونها في وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا بما يتعرضون من الثمن . وهذه أشد من الأولى واقرب الى فساد الرعية واحتلال أحوالهم .

قال ابن خلدون (ص ٢٩٤) :

اعلم أن مَبْنَى الملك على أساسين : الأول الشوكة^(١) والعصية وهو المبرر عنه بالجنود ، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجنود (به)

(١) الشوكة : القوة ، السلاح .

إقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال . والحذلُّ إذا طرَّقَ الدولة طرَّقَها^(١) من هذين الاسمين .

واعلم أن تمهيد^(٢) الدولة وتأسيسها إنما يكون بالعصية ، وأنه لا بد من عصية كبرى^(٣) جامعة للعصائب مُستتبعة لها ، وهي عصية صاحب الدولة الخاصة من عشيرة وقبيلة . فإذا جاءت الدولة طبيعة الملك من الطرف وجدَّح أثرف^(٤) أهل العصية . كان أول (ما يفعل الملك) أن يجدَّح أثرف عشيرته وذوي قرَّباه المقاسمين له في اسم الملك ثم يأخذ الترف أيضاً (أهل العصية) أكثر من سواهم لمكاتبتهم من الملك والعز والغلب فيُحيط بهم هاتمان : الترف والقهر

ويُحس بذلك أهل العصائب الأخرى فيجاسرون عليه وعلى بطانته تجاسراً طبعياً (تضعف عصية الملك) وتقل الحامية التي تنزل بالأطراف فيجاسر الرعايا على تقصير الدعوة في تلك الأطراف ويأمر الخوارج على الدولة (التاترون) إلى تلك الأطراف طمعاً بمباينة أهل القاصية (البعيدين من العاصمة) لهم (والقين بأن الحامية لا تستطيع لِقلة عدديها وضمتها أن تصل إليهم) .

ولا يزال ذلك يتدرج ، وينطاق الدولة بتضايق حتى يصير الخوارج في أقرب الأماكن إلى مركز الدولة . وربما قسمت الدولة عند ذلك بدولتين أو ثلاث

ويقوم بأمرها خير أهل عصبيتها (الأوليين)

(١) طرق فرجل الباب : قومه ، وطرق الرجل تقوم التلحم ليلاً .

(٢) تمهيد الأمر : تسويته وإصلاحه والتسكين له (لذلك يجب أن يقول ابن خلدون : إن تأسيس الدولة وتمهيدها) .

(٣) كبرى = كبيرة (استعمال كبرى لغياً لاسم الذكورة خلاف القاعدة) .

(٤) جدح أثرف حصه : أدله .

وأما الخلل الذي يطرق من جهة المال . فاعلم أن الدولة في أول أمرها تكون بدوية.... فتتجاني عن الإيمان في الحياة (لأنها لا تحتاج الى مال كثير) .

ثم يستحيل الملك بعد عوال الرف . ويكثر الإنفاق بسببه فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة ... ثم يعظم الترف فيكثر الإسراف في النفقات وينتشر ذلك في الرعية . لأن الناس على دين ملوكها وعوائلها.... ثم تزيد عوائد الرف (في أهل الدولة) فلا تنفي بها المكوس . وتكون الدولة قد استغلت في الاستطالة والقهر لمن تحت يديها من الرعايا فتمتد أيديهم الى جمع المال من الرعايا من مكس أو تجارة أو قدر يشبهه أو غير شبهة . ويكون الجند في ذلك الطور قد تجاسروا على الدولة بما لحقتها من القتل^(١) والمهرم في العصية ويكون الوهن في هذا قد لحق الشوكة وضعت الدولة عن الاستطالة والقهر فتصرف سياسة صاحب الدولة حينئذ الى إدارة الأمور بيدك المال (فلا يفيد ذلك) . ويعظم الهرم بالدولة ويتجاسر عليها أهل النواحي ، والدولة تتحل عراها في كل طور من هذه (الأطوار) حتى تنفض الى الهلاك وتعرض لاستيلاء الطلاب . فإن قصدها طالب انزعها من أيدي القائمين بها ، وإلا بقيت وهي تتلاشى الى أن تستحيل .

العلم والتعليم

العلم من توابع الحياة في الحضر ، لحاجة أهل الحضر إليه ولأنه أحيانا من عوائد الرف وحُب الاطلاع والمفاضة . والعلوم حينئذ :

(١) القتل : الضرب .

صنفٌ يَهْتَدِي إليه الإنسانُ بِفِكْرِهِ كَالْعِلْمِ الرِّياضِيَةِ وَالطَّبِيعِيَةِ وَالْعَقْلِيَةِ ،
وصنفٌ مُسْتَعْدَدٌ إلى الواضِعِ الشَّرْعِيِّ كَعِلْمِ الدِّينِ وَاللُّغَةِ .

وَيَسْتَعْرِضُ ابنُ خَلْدُونُ الْعِلْمَ في مَقْدَمِهِ وَيُفَسِّرُهَا وَيُؤَرِّثُهَا . وَهُوَ
يَرَى أَنَّ الْمَعْدَنَةَ تُوسِّعُ الْمَدَارَكَ الْإِنْسَانِيَّةَ ، كَمَا يَرَى أَنَّ إِجَادَةَ عِلْمِهِ مَا
تُسَهِّلُ الْإِجَادَةَ فِي عِلْمٍ آخَرَ ، وَكَلَّمَا أَجَادَ الْإِنْسَانُ عِدَّةً أَكْبَرَ مِنَ الْعِلْمِ
كَانَ تَعَلُّمُهُ لِلْعِلْمِ الْبَاقِيَةِ أَهْوَنَ عَلَيْهِ .

وَإِنِ خَلْدُونُ يَعْتَقِدُ أَنَّ لَا قَائِدَةَ مِنَ الْفَلَسَفَةِ الْمَاورِثِيَّةِ لِأَنَّهَا وَرَاءَهُ نِيطَاقِي
الْعَقْلِ ؛ كَمَا أَنَّهُ يَنْكُرُ ثَمَرَةَ الْكِيْمِيَاءِ فِي تَحْوِيلِ الْمَعَادِنِ الْحَسْبِيَّةِ إِلَى مَعَادِنٍ
شَرِيفَةٍ . وَكَذَلِكَ قَالَ يُعْطِلَانِ صِنَاعَةَ النُّجُومِ (التَّجْمِيمِ) الَّتِي يَتَخَصَّدُ مِنْهَا
مَعْرِفَةُ الْغَيْبِ مِنْ طَرِيقِ الْكَوَاكِبِ ، لِأَنَّ تَأْثِيرَ الْكَوَاكِبِ فِي مَا تَحْتَهَا بِاطْلٍ
إِذَا تَبَيَّنَ فِي بَابِ التَّوْحِيدِ أَنَّ لَا فَاعِلَ إِلَّا اللَّهُ .

التَّوْبِيَةُ وَالْعِلْمُ (رَاجِعْ ص ٥٣٣)

الْعِلْمُ عِنْدَ ابنِ خَلْدُونِ صِنَاعَةٌ خَاصَّةٌ غَايَتُهَا إِثْبَاتُ مَلَكَتِهِ الْعِلْمِ
فِي نَقُوسِ الْمُتَعَلِّمِينَ (لَا حِمْلٌ لِلْمُتَعَلِّمِينَ عَلَى حِفْظِ فُرُوعِ الْعِلْمِ) . وَهُوَ
يَفْتَحُ لِلْعِلْمِ مَتَهَجِّجِينَ يَجِبُ أَنْ يُطَبَّقَا فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ : مَتَهَجٌّ التَّوَسُّعِ
وَمَتَهَجٌّ التَّضَرُّجِ .

يَبْدَأُ تَعْلِيمُ الصَّغِيرِ بِالتَّضَرُّجِ بِهِ مِنَ الْأَسْهَلِ إِلَى الْأَقْلَ " سُهولةٌ فِي ثَلَاثَةِ
تَكَرُّرَاتٍ شَيْئًا لَشَيْئًا وَقَلِيلًا لِقَلِيلًا " : فِي الْمَرَّةِ الْأُولَى تَلْقَى الْمُتَعَلِّمُ مَسَائِلَ
بَسِيرَةً مِنْ عِلْمِهِ مَا وَتَفْشِرُحُهَا لَهُ شَرْحًا يَفْقَهُ مَعَ قُوَّةِ عَقْلِهِ وَاسْتَعْدَادِهِ لِقَبُولِ
الْعِلْمِ ، فَيَصْبِحُ لَهُ فِي ذَلِكَ الْعِلْمِ مَلَكَتٌ جَرِيَّةٌ ضَعِيفَةٌ ، وَلَكِنَّهَا كَافِيَةٌ لِأَنَّ
تَهْيِئَتَهُ لِقَبُولِ ذَلِكَ الْعِلْمِ وَتَحْصِيلِ مَسَائِلِهِ . وَفِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ نَتَوَسَّعُ فِي
تَلْقِينِ الْمُتَعَلِّمِ وَنَسْتَوْفِي لَهُ شَرْحَ ذَلِكَ الْعِلْمِ حَتَّى تَجُودَ مَلَكَتُهُ فِيهِ وَيَتَطَلَّعُ

على كثير من تفاصيله . وفي المرة الثالثة نَشْرَحُ للمتعلم خواص العلم ومساكنته فيستولي على ملكة ذلك العلم . وربما استطاع بعض الناس الإحاطة بعلم ما في أقل من ثلاثة تكرارات .

وابنُ خلدون ينصحُ بالألّا تنقلَ المتعلم من علم إلى علم قبل أن يُحيطَ بالعلم الأول لئلا ينقسمَ بآله بين العلوم فلا يظفرُ بشيء منها .

وكذلك ينصحُ ابنُ خلدون بالاعتدال في توزيع جلسات العلم (جدول الدروس) فلا يُباعدُ بينها حتى ينسى المتعلم في موعدِ الجلسةِ التاليةِ ما كان قد تعلمه في الجلسةِ السابقةِ (ثم لا تُراكمُ دروسُ المادةِ الواحدةِ حتى لا تتركَ للمتعلم فرصةً يستغفرُ في أثنائها في نفسِ المتعلم ما يتعلمه في تلكِ الدروس) .

ثم إن الشدّةَ على المتعلمين ، لا سيما الصغار منهم ، مُضِرّةٌ بهم لأنها تحولُ دونَ اكتسابِ الملكةِ . ومن كان مرهأً بالعتف والقهر من المتعلمين ... سقطا بهِ القهرُ وضيقُ (ذلك) على النفسِ في انبساطها وذهبَ بنشاطها ودعاها إلى الكسل وحتمه على الكذب والحُبث ، وهو الظاهرُ بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي إليه بالقهر عليه ، ففسدُ فيه معاني الإنسانية ويصيرُ عبلاً على غيره ، ثم تكملُ النفسُ عن اكتسابِ الفضائل والغُلُقِ الجميل .

وينصحُ ابنُ خلدون المتعلمين ، إذا أتموا علمهم في بلادهم ، أن يَتَحَدَّثُوا المُشَبَّهَةَ (كبارَ الأساتذة) في البلادِ المختلفةِ ليَتَفَضَّلُوا بهم شخصياً وليستكملوا فنونَ العلم وطرائقه ويَعْرِفُوا المذاهبَ المختلفةَ فيه والآراءَ ، لأن حُصولَ ملكةِ العلم (إتقانه) من المباشرةِ والتلقينِ أشدُّ استحكاماً وأقوى رُسوخاً ، ولا سيما عند تعدُّدِ الأساتذةِ ونوعِهم .

وكذلك يرى ابن خلدون أن المتعلم لا يتحصل ككله بالاستعداد والجهد ، وأن هنالك جزءاً طبعياً يتشكل بالفتح من الله : « فإذا حصل لك أرنالك في فهمك أو تشعب بالشبهات فاطرح ذلك واترك الأمر الصياعي جملةً والخص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي قطرت عليه ... ثم فرغ في نفسك فيه للتوسر على مراميك منه ... مستعزهاً للفتح من الله ... »

ولا ريب في أن قول ابن خلدون هذا يوافق قولنا في علم النفس إن العقل يتكامل من متابعة الجهد والتركيز فيطوّر تفهمه للقضايا ويكسّل . فإذا نحن اجتمعنا العقل (تركنا له فرصة يتربح في أثنائها) عاد إليه نشاطه الأول واستأنف فهمه القضايا كعادته .

• والعلوم في رأي ابن خلدون نوعان : علوم مقصودة لذاتها كتفسير القرآن والحديث والفيقه والطبيعات والالهيّات ، ثم علوم آية كالنحو والبلاغة والحساب والمنطق . وبما أن العلوم الآلية وسائل إلى فهم العلوم المقصودة لذاتها فعلى المتعلم أن يأخذ منها بقدر كاف لفهم العلوم المقصودة . ولكن يجوز لمتفرّ قليلين أن يتوسّعوا في العلوم الآلية إذا كان لهم استعداد خاصّ لذلك ، وإذا كان لهم منها فائدة (كتدريسها مثلاً) .

موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة

كان ابن خلدون - في معالجته لفنون المعرفة ولأمور الحياة - عالماً اجتماعياً يأخذ بالأسباب المادية وبالأحوال السائدة والعادات الواقعية المألوفة ولا يتحفل بما لا يقع تحت الحس ولا بما ينتج من الافتراض والحدس النظري .

إن العقل البشري - عقل كل شخص بمفرده - قاصر عن الإحاطة بالوجود المحسوس وعن النفوذ إلى الوجود الغيبي الخارج عن نطاق الحس ،

فلا يجوزُ لهذا العقلِ البشري أن يدَّعيَ العلمَ بكل شيء . وابن خلدون -
 في حياته العلمية - أشعري^(١) يؤمن بأن الله يختارُ من خلقه رُسلًا ثمَّ يُوحى
 إليهم بحقائق من الوجود فوق طوَرِ العقلِ البشري وفوق طوَرِ النفس الانسانية .

ثمَّ إنَّ الفلسفة - النظرَ في الموجودات بعينِ العقلِ البشري وبالمنطقِ
 الإنساني - تستطيعُ أن تصلَ الى عددٍ من جوانبِ المعرفةِ الماديةِ في إطارها
 الاجتماعي الخاضعِ للحسِّ والمتصلِ بالحياةِ الواقعيةِ في نطاقِ الاختبارِ
 الإنساني . ومع ذلك فإنَّ الفلسفةَ لا يُمكنُ أن تصلَ بالإنسانَ الى معرفةٍ
 صحيحةٍ لهذه الجوانبِ من الوجود . أمَّا عالم ما بعدَ الطبيعة فلا قُدرةَ
 للعقلِ الإنساني على اقتحامه ولذلك وَجِبَ على الإنسان أن يتركَ الخوضَ
 في وجوهه إذ لا يمكنَ التوصلُ إليها ولا البُرْهانُ عليها . وما دامَ العقلُ
 البشري قاصراً على إدراكِ جوانبٍ من الموجوداتِ الماديةِ الواقعيةِ تحت الحسِّ ،
 فإنه لا يستطيعُ إدراكَ اللواتِ^(٢) الروحانيةِ التي لا تصلُ إليها الحسُّ .

قال ابن خلدون (ص ٤٧٨) :

« وأما العلومُ العقليةُ التي هي طبيعةُ للإنسان ، من حيثُ إنه ذو
 فِكْرٍ ، فهي غيرُ مُحْتَمَّةٍ بملَكٍ بل يوجد النظرُ فيها لأهلِ الليلِ كلِّهم
 ويستتوونَ في مداركها ومباحثها . وهي موجودةٌ في النوعِ الإنساني منذُ

(١) أشعري : من أتباع المذهب الأشعري . صاحب هذا المذهب أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٠ هـ
 = ٩١٢ م) . والأشعرية (أتباع المذهب الأشعري) يتقدمون - في الاعتقاد والتصديق -
 ما ورد في النقل (القبر المروي من طريق الدين) حل النقل (لتكميل النقل الإنساني في
 حقيقة الموجودات) . والواقع أن آراء الأشعرية هي آراء أهل السنة والجماعة (الكثرة من
 المسلمين) ، أي الآراء التي جاءت في الإسلام .

(٢) اللوات : الجواهر = حقائق الأشياء . ذات الإنسان : الخاصة التي بها أصبح . هذا الكلام
 السابق . اللوات الروحانية : المادك المطلقة المنردة من المادة ، كالنفس والشرف والملكوت .

كان عُمرانُ الخليفة . ونسبَ هذه العلومُ علومَ الفلسفةِ والحِكْمَةِ ،
وهي مشتملة على أربعةِ علومٍ : الأولُ علمُ المنطقِ - وهو علمٌ يَعْنِيهِ
الذِّهْنُ من الخطأ في اقتباسِ المطالبِ المجهولة من الأمورِ الحاصلةِ للعلومِ ،
وفائدتهُ تمييزُ الخطأ من الصوابِ فيما يلتبسُ الناظرُ في الموجوداتِ وعوارضها
ليُتَقَيَّفَ على تحقيقِ الحقِّ في الكائناتِ بِمُنْتَهَى كِبَرِهِ . - ثمَّ النظرُ بعدَ
ذلك عندَهم إمَّا في التحسُّوساتِ من الأجسامِ العُنْصُريةِ والمكوَّنةِ عنها
من المعدِّينِ والثباتِ والخبْرانِ و (من) الأجسامِ الفلكيَّةِ والحركاتِ الطبيعيَّةِ
والنفسِ التي تشبَّعتْ عنها الحركاتُ وغيرها ذلك ، ويُسمَّى هذا الفنُّ
بالعلمِ الطبيعيِّ ، وهو الثاني منها . وإمَّا أن يكونَ النظرُ في الأمورِ التي
وراءَ الطبيعةِ من الروحانيَّاتِ ، ويسمونه العلمَ الإلهيَّ ، وهو الثالثُ منها .
والعلمُ الرابعُ وهو الناظرُ في المقاديرِ ، ويشتملُ على أربعةِ علومٍ ونسبَ
التعاليمَ ، أوَّلها علمُ الهندسةِ وهو النظرُ في المقاديرِ على الإطلاقِ إمَّا التَّفْصِيلَ
من حيث كونها معدودةً أو المتصلةً وهي إمَّا ذو بُعدٍ واحدٍ وهو الخطُّ ،
أو ذو بُعْدَيْنِ وهو السطحُ ، أو ذو أبعادٍ ثلاثةٍ وهو الجسمُ التعلُّبي .
[هذا العلمُ] ينظرُ في هذه المقاديرِ وما يَعرِضُ لها إمَّا من حيث ذاتها أو
من حيث نسبةٍ بعضها إلى بعضٍ . وثانيها علمُ الأرتماطيقي وهو معرفةُ ما
يَعرِضُ لكمُ المُفَصِّلِ الذي هو العددُ ويؤخذُ (٢) له من الخواصِّ .
والعوارضُ اللاحقةُ . وثالثها علمُ الموسيقى وهو معرفةُ نِسَبِ الأصواتِ
والنَّحْمِ بعضها من بعضٍ وتطوُّيرُها بالعددِ ، وثمَّ رتبهُ معرفةُ تلاحينِ الغناءِ .
ورابعها علمُ الحِيشَةِ ، وهو تعيينُ الأشكالِ للأفلاكِ وتمتدُّدُها لكلِّ كوكبٍ
من السَّيَكُورَةِ والقيامُ على معرفةِ ذلك من قبيلِ الحركاتِ السماويةِ المُشَاهِدَةِ
الموجودَةِ لكلِّ منها ومن رجوعِها واستقامتِها وإليالِها وإدبارِها .
فهذه أصولُ العلومِ - الفلسفيةِ ، وهي سبعةٌ : المنطقُ . وهو المقدمُ

منها ، وبعده التعاليم : فالأرثاغاطيقي أولاً ثم المنطقي ثم الميتافيزيقي ثم الموسيقي
ثم الطبيعيات ثم الأخلاقيات . ولكل واحد منها فروع تتفرع عنه . فمن فروع
الطبيعيات الطب

— علم الكلام :

قال ابن خلدون (ص ٤٥٩) :

« علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة
العقلية والرد على المبتدعة المشركين في الاعتقادات عن مذاهب السكف
وأهل السنة . وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد

« إن الحوادث في عالم الكائنات ، سواء أكانت من الذوات أو
من الأفعال البشرية أو الحيوانية ، لا بد لها من أسباب متقدمة عليها
بها تقع في مستقر العادة ومنها يتيم كونها^(١) . وكل واحد من هذه
الأسباب حادث أيضاً فلا بد له من أسباب أخرى . ولا تزال الأسباب مرتكبة
حتى تنتهي إلى سبب الأسباب وموجدتها سبحانه لا اله إلا هو .

« وتلك الأسباب في ارتقائها تتفكح وتتضاعف طويلاً وعرضاً ،
ويتحرر العقل في إدراكها وتعديدها والأفعال البشرية والحيوانية من
جملتها أسبابها في الشاهد المقصود والإرادات والقصود والإرادات
أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتكلم بعضها بعضاً ،
وتلك التصورات هي أسباب الفعل . وقد تكون أسباب تلك التصورات
تصورات أخرى . وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه ،
لذا لا يتكلم أحد على مبادئ الأمور النفسانية ولا على ترتيبها ، إنما هي

(١) عنها (عن هذه الأسباب) يتم كونها (كون تلك الحوادث) ...

أشياء يُلقِيها الله في الفكر يَتَّبِع بعضها بعضاً ، والآنسان عاجزٌ عن معرفة مبادئها وغاياتها وإنما يُحِيطُ عِلْماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة ويَتَّبِعُ في مداركها على نظام وتربيب لأنَّ الطبيعة عَصُورَةٌ للنفس ولتحت طَوْرَها ، وأما التَّصَوُّراتُ فَنِطاقُها أَوْسَعُ من نِطاقِ النفس لأنَّها للعقل الذي هو فوقَ طَوْرِ النفس فلا تُدْرِكُ (النفس) الكَثِيرَ منها فَنِطاقُها عن الإحاطة

« ولا تَنقِصَنَّ بما يَرْتَضِيَنَّ لك الفكرُ من أنَّه مُفْتَدِرٌ على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفقه رأيه في ذلك . واعلم أنَّ الوجودَ عند كلِّ مُدْرِكٍ في بادئ رأيه مُنَحْصِرٌ في مداركه لا يَتَّخِذُها ، والأمرُ في نفسه بخلاف ذلك والحقُّ من وراءه . ألا ترى الأَسمَ كيفَ يَنحصرُ الوجودُ عنده في المحسوسات الأربع والمفعولات ويتسقطُ من الوجودِ عنده صنفُ المسموعات ؟ »

« فإذا علمتَ ذلك ، فاعلمْ هناك ضرباً من الإدراك غيرَ مُدْرِكائنا ، لأنَّ إدراكنا مخلوقٌ مُحدَّدٌ ، وخلقُ الله أكبرُ من خلق الناس ، والمُحَصَّرُ مجهولٌ ، والوجودُ أَوْسَعُ نِطاقاً من ذلك . والله من وراءهم مُحِيطٌ . فأنهم إدراكك ومُدْرِكاتك في الحصرِ واتبَع ما أمرَ الشارعُ لأنَّه (لأنَّ) ما أمرَ به الشارعُ : الرسولُ) من طَوْرِ فوقِ إدراكك ومن نِطاقِ أَوْسَعِ من نِطاقِ عقلك . »

« وليس ذلك بخادج في العقل ومداركه ، بل العقلُ ميزانٌ صحيحٌ فأحكامه يقينية لا كَدِبَ فيها ، غيرَ أنَّك لا تَظُنُّ أنَّ تَرَيْنَ به أمورَ التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكلَّ ما وراء طَوْرِهِ فإنَّ ذلك طَمَسٌ في مُحال . ومثالُ ذلك مثالُ رجلٍ رأى الميزانَ الذي

يُوزَنُ به الذهبُ فطبيعُ أن يَزَنَ به الحِيار

« وإذا تَبَيَّنَ ذلكَ فلعَلَّ الأسبابَ إذا تجاوزتْ في الارتقاء نطاقَ إدراكنا
وجودنا عَجَزَتْ عن أن تكونَ مُدَوِّكَةً فيضِلَّ العقلُ في بَيِّنَةِ الأوهامِ
ويتحارُّ ويتقطَّعُ »

— إبطالِ الفلسفة :

قال ابنُ خلدون (ص ٥١٤ / ٩٩٢)

هذه العلوم ^(١) عارضةٌ في العمرانِ ، وخسرونها في الدينِ كثيرٌ فوجبَ
أن يُصدَّحَ بشأنها ^(٢) ويكتشفَ عن المُعتقد الخنِّ فيها . وذلك أن قوماً
من عقلاء النوعِ الانساني زَعَمُوا أن الوجودَ كُلَّهُ ، الحِسِّيَّ منه وما وراءَ
الحسِّ ، تُدَوِّكُهُ ذَوَاتُهُ وأحوالُها بأسبابها وعيَلِها بالأنظارِ الفكريةِ
والأفئسيةِ العقليةِ ، و (زَعَمُوا أيضاً) أن تصحيحَ العقائدِ الإيمانيةِ (إنما
هو) من ليكرِ النظر لا من جهةِ السمعِ ^(٣) فإنها ^(٤) بعضُ من مداركِ العقلِ .

٩٩٤ / ٥١٥ ثم يزعمون أن السعادةَ في إدراكِ الموجوداتِ كُلِّها — ما
في الحسِّ (معناها) وما وراءَ الحسِّ — بهذا النظرِ وتلكِ البراهينِ . وحاصلُ
مداركِهِم في الوجودِ أنهم عَصَرُوا أولاً على الجسمِ السُّفْلِيِّ بحكمِ
الشُّهودِ والحِسِّ ^(٥) : ثم تَرَقَّوْا إدراكَهُم قليلاً فشعَرُوا بوجودِ النفسِ

(١) هذه العلوم = علم التنجيم والصنعة (الكيمياء القديمة) : محاولة تحويل المعادن الخسيسة الى معادن ثمينة .

(٢) كذا في الأصل . اقرأ : بعد (يعلم الياء وفتح الصاد وتشديد الدال) عنها .

(٣) النظر : تحكيم العقل والنظر . السمع : العمل بما يروى (يعلم الياء) في الدين .

(٤) لأنها أهي المدارك الحسية والعقلية والروحانية .

(٥) الجسم السفلي : الأرض التي نعيش عليها . بحكم الشهود : بحسب ما نشهده ونختبره .

من فيبكر الحركة والحس في الحيوانات ؛ ووقف إدراكهم فقتضوا على الجسم العالي السماوي يتحوي من القضاء^(١) على الذات الإنسانية ، وتوجب عندهم أن يكون لفلنك نفس وعقل كالإنسان ويزعمون أن السعادة (إنما هي) في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء - مع تهذيب النفس وتخلّصها بالفضائل - وأن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع^(٢) ... وأن الجهل بذلك هو الشقاء . وهذا عندهم هو معنى التعمير والعذاب في الآخرة

١٦٥/٩٩٥ ، وأعلم أن الرأي الذي ذهبوا إليه باطلٌ بجميع وجوهه . فأمّا إسنادهم الموجودات كلّها الى العقل الأول^(٣) واكتفاؤهم به في الرقي الى الواجب^(٤) فهو قصورٌ عما وراء ذلك من رتب خلق الله^(٥) ، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك وأمّا البراهين التي يزعمونها على مدّعيّهم في الموجودات وبترخيصها على مبدأ المنطقي وقانونه (وحدّهما) فهي قاصرةٌ وغيرُ وافيةٍ بالعرض .

١٦٦/٩٩٧ ، وأمّا ما كان منها^(٦) في الموجودات التي وراء الحسّ

(١) القضاء : الحكم على الأسر والقبض بيها .

(٢) لو لم يحيي . شرع (دين - لو لم يبعث الله رسلاً) لعرف الإنسان بقله وعده جميع هذه الأسر .

(٣) الرقم الأول يدل على الصفحة في نسخة المطبعة الأدبية (بيروت ١٩٠٠ م) ، والرقم الثاني يدل على الصفحة في نسخة دار الكتاب اللبناني (بيروت ١٩٦٦ م) .

(٤) العقل الأول : الموجود الروحي الذي صدر عن الله (بحسب المذهب الاسكتواني ونظرية الفيلسوف) . هذا العقل هو الذي يباشر تدبير الوجود المادي في راجع .

(٥) الواجب = الواجب الوجود بنفسه ، الموجود الأول (الله) .

(٦) رتب خلق الله : الأنبياء والرسل والملائكة .

(٧) من فروع الفلسفة .

- وهي الروحانيات - ويسمونه العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة^(١) .
 فإن ذواتها مجهولة رأساً ، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها ،
 لأن تجريد المعنويات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن
 في ما هو مدرك لنا . ونحن لا ندرك الذات الروحانية حتى نُجرد
 منها ماهيات أخرى ، (وذلك أ) حجاب الحس (التي) بيننا وبينها .
 (من أجل ذلك) لا يتأتى لنا برهان عليها ، ولا مدرك لنا في إثبات
 وجودها وقد صرح بذلك مُحققوهم لما ذهبوا إلى أن ما لا مادة
 له لا يمكن البرهان عليه . لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون
 ذاتية . ولقد قال كبيرهم أفلاطون إن الالهيات لا يوصل فيها إلى يقين ،
 وإنما يقال فيها بالأحرى والأولى . يعني (أفلاطون : د) الظن . وإذا
 كنا إنما نحصل بعد التعبد على الظن فقط ، فكيفنا الظن الذي
 كان أولاً . فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها ؟ ...

١٠٠٦/٥١٩ ، فهذا العلم غير واضح بمقاصدهم التي حتموا^(٢) عليها ،
 منع ما فيه من مخالفة الشرائع وقواهرها . وليس له - فيما علمنا -
 إلا ثمرة واحدة هي شغل الذهن في ترتيب الأدلة والحجج للحصول
 ملكة الجودة والصواب في البراهين ، وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها
 على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية
 فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشرطها على ملكة الإتقان
 والصواب في الحجج^(٣) والاستدلالات . لأنها وإن كانت غير واقية

(١) علم ما بعد الطبيعة : علم الفلسفة المثلثة (المادة والصورة ونفس) وحركة والكلام في الله
 والآخرة ، الخ) .

(٢) حرم على الأمر : طاف حوله .

(٣) الحجج : البطلان ومخالفة الفهم البراهين حتى أن أمراً ما صحيح

بمقتضودهم فهي أصح ما عليهما من قرابين الأنظار .

١٠١٩/ ١٠٠١ ، هذه ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم ومفكراتها ما عليمت . فليكن الناظر فيها متحرراً جهده من تعاطيها ، وليكن ناظر من ينظر فيها بعد الاملاء من الشرقيات^(١) والاطلاع على التفسير والقيمة^(٢) . ولا يكن أحد عابها وهو خلو من علوم الملة^(٣) فقل أن يستلم لذلك من تعاطيها .

في إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها (١٠٠٢/ ٥٩) .

هذه الصناعة يزعم أهلها أنهم يتعرفون بها الكائنات^(٤) في عالم العناصر قبل وجودها ، من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولدات المنصرية مفردة ومجموعة^(٥) .

فالمتقدمون منهم^(٦) يزعمون أن معرفة قوى الكواكب وتأثيراتها : تجربة أمر تقصر الأعمار (مونه) وأما بطليموس ومن بعده من المتأخرين فيزعمون أن دلالة الكواكب على ذلك دلالة طبيعية من قبل مزاج يحصل للكواكب في الكائنات المنصرية ، قال لأن فيلعل^(٧) التأثير^(٨) وأثرها في المنصريات ظاهر لا يسع أحدا حجبده^(٩) مثل

١- شرقيات = العلوم الشرعية (الدينية) .

٢- تفسير = تفسير القرآن الكريم . الله : علم الدين في الاسلام ، والنظر في أدلة فروع الدين (العبادات والمعاملات الاجتماعية والتجارية) .

٣- الله : الدين (الاسلام) .

٤- الكائنات جميع كائنة : واقعة ، حادثة .

٥- مفردة وبسيطة : حال من الكواكب (يولد في الحادثة الواحدة كوكب واحد أو كواكب متعددة) .

٦- منهم : من فلاسفة اليونان .

٧- فيلعل (يتقصد اليه) : الشمس والقمر .

فيعمل الشمس في تبدل الفصول وأمزجتها و (في) تُفجّر القمر وغير ذلك و (مثل) يعمل القمر في الرطوبات والماء وانفاج المواد المتفتنة وفواكه القضاء^(١) وإذا حركنا قوى الكواكب كلها فهي مؤثرة في الهواء ، والمزاج الذي يصل للهواء يحصل لما تحته من المؤثرات وتخلق به الخلط^(٢) واليزر وتصير حالا للبدن المتكون منها

« ومذكّر بطلثيموس^(٣) في إثبات القوى للكواكب الخمسة^(٤) ، بقياسها إلى الشمس ، مدرك ضعيف لأن قوة الشمس غالبية لجميع القوى من الكواكب فقل أن يشعر بالزيادة فيها أو النقصان منها عند المقارنة (بين أثر الشمس في الموجودات وبين أثر الكواكب) ثم إن تأثير الكواكب في ما تحته باطل ، إذ قد تبين في باب التوحيد أن لا فاعل إلا الله .

« والتنبؤات أيضاً منكّرة لشأن النجوم وتأثيراتها ، واستقراء الشرعيات شاهد بذلك مثل قوله : إن الشمس والقمر لا يُخسفان ثوب أحد ولا لحياه^(٥)

« فقد بان لك بطلان هذه الصناعة من طريق الشرع وضعف مداركها مع ذلك من طريق العقل ، مع ما لها من النقصان في العمران

(١) القضاء : والعنق (بكسر القاف) العنق (بكسر العين) وهو من النمل كالنمل من العنق ، وجسمها أثناء وقتها (بضم القاف) - راجع للمجم الوسيط ٢ : ٧٧٠ - والعامة يقولون إن القضاء (بالاء ، وبكسر القاف أو عسها) وانها أيضاً يسرع نموها في الهالي المقرة .

(٢) الخلطة (بضم الخاء) ، التي التي يتخلق بها .

(٣) الكواكب الخمسة السيارة (راجع ، قول ، ص ٤٤ : ٤٥) .

(٤) هذا حديث شريف (قول محمد رسول الله) .

الإنساني بما ينشأ في عقائد العوام^(١) من الفساد إذا اتفق "الصدق" من أحكامها في بعض الأحيان اتفاقاً لا يترجم^(٢) إلى تحليل ولا تحقيق فينتهج بذلك من لا معرفة له ويظن^(٣) اطّراد "الصدق" في أحكامها ، وليس (الأمر) كذلك .

في إنكار فكرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من الفساد عن انحلالها
(١٠١٠ / ٥٢٤) :

« اعلم^(١) أن كثيراً من العاجزين عن (كسب) معاشهم (بالطرق الطبيعية) تحصيلهم^(٢) المطامع على التحال هذه الصناعة وإنما أطعمهم^(٣) في ذلك رغبة أن المعادن تستحيل ويتقلب بعضها إلى بعض للمادة المشتركة ، فيحاولون بالعلاج^(٤) صيرورة الفضة ذهباً والنحاس والقصدير فضة^(٥) ، ويحسبون أنها من مسكنات عالم الطبيعة . ثم (أن) منهم من يقتصر في ذلك على الدكسر^(٦) كمنوع الفضة بالذهب أو النحاس بالفضة أو خلطيهما على نسبة جزء أو جزئين أو ثلاثة^(٧) وإنما من انحلت هذه الصناعة وطلب إحالة الفضة للذهب ، والقصدير والنحاس والقصدير إلى الفضة بذلك التحنن من العلاج وبالإكسر ، فلا تعلم أن أحداً من أهل العلم تم له هذا الغرر^(٨) أو حصل منه على بغية^(٩)

« ثم (أن) كل مستكون في زمان فلا بد له من اختلاف أطواره وانتقاله في زمن التكوين من طور إلى طور حتى ينتهي إلى غاية

(١) العلاج : احتضاج المعدن لتفاعل كيميائي معين أو لإسهاه بالدار .

(٢) الدلس (يسكون اللام) : الكهنة .

(٣) يقتصد خلط الذهب والفضة أو خلط النحاس والفضة بنسب معلومة .

فانظرُ الى الذهبِ ما يكونُ له في معدنه^(١) من الأطوار وما ينتقلُ فيه من الأحوال ، فيحتاجُ صاحبُ الكيمياء إلى أن يساوقَ فِعْلَ الطبيعة في المعدنِ ويحاذيه بتدبيره وعلاجه إلى أن يتمَّ ووجهُ آخرُ في استحالةِ (معدنِ إلى معدن) هو أن الطبيعة لا تتركُ أقربَ الطرقِ في أفعالها وترتكبُ الأعوص والأهد . فلو كان هذا الطريقُ الصناعي الذي يرعُون - أنه صحيحٌ وأنه أقربُ من طريقِ الطبيعة في معدنِها وأقلُ زماناً - لما تركته الطبيعة إلى طريقها الذي سلكته في كَوْنِ الذهبِ والفضة . وأما الكيمياء فلم يُنقلَ عن أحدٍ من أهلِ العلمِ أنه عثرَ عليها ولا على طريقها ؛ وما زال مُتَحِيلوها يَخْبِطُونَ فيها خَبْطَ عشواء .

هـ (ثم) أن الكيمياء - إن صحَّ وجودُها - قليلةٌ من بابِ الصناعاتِ الطبيعية ، ولا تَنِمُّ بأمرٍ صناعي . وليس كَلَامُهُم فيها من منحنى الطبيعة ، إنما هو من منحنى كَلَامِهِم في الأمورِ السحرية

التاريخ

استعرض ابنُ خلدونٍ كُتُبَ المؤرخين الذين سبقوه فوجدَ لأصحابها مغالطةَ (إعطاء) ترجيعٍ إلى أربعةِ أصولٍ ، وهي :

أ - **حِقَّةُ المَطلَقاتِ** بالناقلين : بُرْوَاقُ الأخبار (لأنَّ الخبرَ نفسه يحتملُ الصدقَ والكذبَ) .

ب - **الاقتصارُ** على سَرْدِ أسماءِ الملوكِ ووصفِ المعارك ، منعَ التيسرِ إلى المبالغةِ في أعمالِ الملوكِ وأعدادِ الجيوش .

ج - **إهمالُ الأحوالِ الاجتماعيةِ** القاعلةِ في سَبْرِ التاريخِ إما غفلةً من المؤرخين عن ملاحظتها أو جهلاً بظك الأحوالِ جُملةً .

(١) للمعدن : (حنا) النجم (مكان وجود الحديد والذهب وقسم الخ) .

د - النيلُ معَ الحوى أو المصلحة : فمنهم من يثأثرُ في سِرِّهِ التاريخ بملعبه الدينيّ أو السياسيّ أو الاجتماعيّ ، ومنهم من يتكسَّبُ بكتابة التاريخ فيسُرُّدُهُ على النحو الذي يُرضي الرؤساء والعظماء والأغنياء ثمرًا منهم وتكسبًا (وإن كان أحيانًا لا يفتد بما يكتبُ) .

ثم إن ابنَ خلدون قد عرَّفَ التاريخ بأنه « علمٌ من علوم الفلسفة موضوعه الاجتماعُ الإنساني » . لما أنه علمٌ من علوم الفلسفة فلائنه يقتضي تعطيلَ الحوادثِ وربطَ بعضها ببعضٍ معَ تمييزِ الخبرِ الصادقِ من الخبرِ الكاذبِ ومع الترجيحِ بين الأسبابِ . وأما أن موضوعه الاجتماعُ الإنساني فلائن التاريخ يجب أن يتناولَ وَصَفَ التطوُّرِ في البيئَةِ الاجتماعية بأكملِ ما فيها من سياسةٍ وحربٍ وصناعةٍ وتجارةٍ وعلمٍ وفنٍ ، ومن حركاتٍ اجتماعيةٍ عامةٍ أو دينيةٍ أو اقتصاديةٍ أو فكريةٍ . من أجل ذلك وَجَبَ أن يكونَ المؤرِّخُ مُلمِّعًا بعلومٍ كثيرةٍ ، فإذا كان لا يَعْرِفُ إلاَّ التاريخَ (روايةَ الأخبار) كان قاصًّا فقط .

قال ابن خلدون في التاريخ

أ - فنَّ التاريخ والمؤرِّخون السابقون (من الديباجة ٢/٣) :

« أما بعدُ فإن فنَّ التاريخ من الفنون التي تتناولها الأممُ والأجيالُ : تُعَدُّ إليه الركائبُ والرحالُ ، وتسمرُ إلى معرفته السُّوقُ والأغفال^(١) . وتتنافسُ فيه الملوكُ والأُمَـلَـاءُ^(٢) ، وتتصارى في فهمه العلماءُ والجهَّالُ . إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبارٍ عن الأيامِ والدُّوَكِ والسوابقِ من القرونِ

(١) السُّوقُ : العامة من الناس . الأغفال (جمع غفل بضم الغين) : الجهالة من الناس لا قيمة لهم في الحياة : لا يأتون خيرًا ولا شرًّا ولا يدرون من أمر الحياة شيئًا ولا عقل لهم بهم .

(٢) القليل (يفتح القاف وسكون الياء) : الملك من ملوك اليمن .

الأوّل تنمّو فيه الأقوالُ وتُضربُ فيه الأمثالُ وتُطرَفُ به الأنبياءُ إذا غصّها الاحتضال ... وفي باطنه نظراً وتحقيق وتطيل للكائنات^(١) ومبادئها دقيق ، وعلمٌ بكيفيات الوقائع^(٢) وأسبابها عيّن . فهو لذلك أصيلٌ في الحكمة وعريق^(٣) ، وجديرٌ بأن يُعَدَّ في علومها وخلق .

« وإن فُحولَ المؤرّخين في الإسلام قد استوعبوا أخبارَ الأيام وجمعوها .. وخطّطوها لتطفلون بدناس من الباطل وقيّموا فيها وابتدعوها ، وبرزخارف من الروايات المُضَعَّفَةِ لَمَقَّوْها ووضعوها ، وأدّوها إلينا كما سمعوها . ولم يلاحظوا أسبابَ الوقائع والأحوال ولم يراعوها ، ولا رفضوا ثرّهاتِ الأحاديث ولا دفعوها . فالتحقيقُ قليلٌ ، وطرفُ التنقيح في الغالب قليل^(٤) . والغلط والوهم نسبٌ للأخبار وخطيل ، والتقليد عريق في الآدميين وسليل^(٥) ، والتطفّل على الفنون عريض وطويل ... »

ب — لماذا ألّف ابن خلدون كتابه (٦/٦) :

« فانشأتُ في التاريخ كتاباً رَفَعْتُ به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً ، وفصّلتُ في الأخبار والاعتبار باباً باباً . وأبدِيتُ فيه لأوليّةِ الدّولِ والعُمرانِ^(٦) عيلاً وأسباباً ... وشرحتُ فيه من أحوالِ العُمرانِ والتّمدنِ وما يَعرَضُ في الاجتماعِ الإنساني ما يُمَتِّعُكَ بعِللِ الكوائنِ وأسبابها ، ويُعرِّفُكَ كيف دخل أهلُ الدُّوك من أبوابها ... »

(١) الكائنات : الواقعة ، الحادثة التاريخية .

(٢) الوقائع جمع واقعة : الأمر الذي يقع ، الحادث .

(٣) عريق : القديم الوجود ، الذي له أصلٌ موثوث .

(٤) طرف : النّين ، النظر . قليل : ضئيل .

(٥) سليل : ذو نسب طويل ، قديم النّجد .

(٦) العمران : نخط الحياة ، الحضارة الثلاثة في بيئة ما واقعة لمر مختلفة .

ج - كتابة التاريخ ومخاطب المؤرخين (١٢/٩) :

« اعلم أن من التاريخ فن عزيز المدح جيم الفوائد شريف الغاية ،
إذ هو يوصلنا على أحوال الماضي من الأمم في أخلاقهم ... فهو محتاج
إلى ملاحظة متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وثبوت بتفصيل بصاحبها
إلى الحق وينتخبان^(١) به عن المزالات والمخاطب ، لأن الأخبار إذا اعتُمدت
فيها على مجرد النقل ، ولم تُحكّم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة
الضمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد^(٢) ،
والحاضر بالذاهب ، فربما لم يؤمن فيها من العُشور ومزلة القدم والحيث
عن جادة الصديق . وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل^(٣)
من المخاطب في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غفلاً^(٤)
أو سبباً ، ولم يتعرضوها على أصولها ، ولا قاسوها بأشباهاها ، ولا
سيروها^(٥) بمحيط الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر
والبصيرة في الأخبار ، فضلتوا عن الحق وتاهوا في بيضاء الوهم والغلط ،
ولا سيما في إحصاء الأعداد والأموال والمساكن إذا عرّضت في الحكايات ،
إذ هي مظنة الكذب ... والماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء ... »

« ومن الغلط الخطي في التاريخ الذُّهولُ عن تبديل الأحوال في الأمم
والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام ، وهو ذوق شديد الحكماء ،
إذ لا يقع (هذا التبدل) إلا بعد أحقاب متطاولة ، فلا يكاد يتفطنُ

(١) كتب به من : ساد به ، أبعد .

(٢) الشاهد : الحاضر .

(٣) النقل : نقل الأخبار . أئمة (أئمة) النقل : المؤرخون الكبار .

(٤) غفلاً : الخليل (الفقيه) .

(٥) سير البهر والأرض والجرح : قاس عنته واعتبر بطله .

له إلا الأحاد من أهل الخليفة: وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم
ويحكمهم لا تقوم على وثيرة واحدة ومنهاج مسطر، إنما هو اختلاف
على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في
الأشخاص والأوقات والأمكنة، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار
والأزمنة والدول، سنة الله التي قد خلت في عباده^(١)...

٢٩/ ٤٧ والسبب الشائع في تدرك الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة
لعوائد سخطانه، كما يقال في الأمثال الحكيمية: الناس على دين الملك.
وأهل الملك والسultan إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد من أن
يفرضوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها، (ثم هم) لا يفتعلون
عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد
الجيل الأول. فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم
وعوائد عائلته أيضاً بعض الشيء، وكانت الأولى أشد مخالفة، ثم
لا يزال التدرج في المخالفة (مستمراً) حتى ينتهي إلى النهاية بالجملة.
لما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسultan فلا تزال المخالفة
في العوائد والأحوال واقعة. والقياس والمحاسبة للإنسان طبيعة معروفة
ومن الغلط غير مأمونة، تخرج من الدور والفضلة عن قصد وتعود
به عن مراده. فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يظن ليما
وقع من تغير الأحوال وانقلابها فيجربها لأول وهلة على ما عرفت ويتبناها
بما شهدها، ويكون الفرق بينهما كثيراً فيقع في مهواة من الغلط....

(١) القرآن الكريم: سورة النون: ٤٠: ٥٥.

د - حقيقة التاريخ وتطرق الكذب الى التاريخ

من الكتاب (الفصل) الأول من المقدمة (٣٥ / ٥٧) :

« حقيقة التاريخ أنه غيرٌ عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يتفرغُ لطبيعة ذلك العمران من الأحوال ، مثل الترحش والتأنس والعصبية وأصناف التطلّبات البشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من المثلث والدوّل ومراتبها ، وما يَنشأ حُلّه البشرُ بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعيش والمعلوم والصنائع وسائر ما يحدثُ من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال .

« والكذبُ مُتَطَرِّقٌ للخبرِ بطبيعته ، وله أسبابٌ تقتضيه :

« فمن (هذه الأسباب) التشيُّعاتُ للأراء والمذاهب ، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حَقّه من التمهيص وانظر حتى تبين حيدته من كذبه ، وإذا غامرها تشيُّع لرأي أو نيحله ^(١) قَبِلَتْ ما يؤاخذها من الأخبار لأول وهلة ، وكان ذلك السيل والتشييع غيطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمهيص فتقعُ في قبولِ الكذب وتغفله .

« ومن الأسباب المُقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقةُ بالناقلين ...

« ومنها الذُّهولُ عن المقاصد ، فكثيرٌ من الناقلين لا يتعرفُ القصد بما حازن أو سمعَ فيقولُ الخبرَ على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب .

« ومنها توهمُ الصِدقِ ، وهو كثيرٌ ، وإنما يبيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين ، .

« ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يُدْخلها من التلبس

(١) الثقة (بكسر النون) : القصر (المذهب الكاسي الخالف المذهب العام) .

والتصنع فيقلها المُخْبِرُ كما رأها ، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه .
 « ومنها تقربُ الناس في الأكثر لأصحاب التجلَّة والمراتب بالثناء والمدح
 وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك ، فيستكفي الإخبارُ بها على غير
 حقيقة . فالتفوسُ مؤلعةٌ بحبِّ الثناء ، والناسُ مُتَنَطِّلُونَ إلى الدنيا وأسبابها
 من جاء أو ثروة ، وليسوا في الأكثرِ براغيين في الفضائل ولا متنافسين في
 (مُصاحبة) أهلها .

« ومن الأسباب المُتَنَفِّضِيَّةُ له أيضاً - وهي سابقةٌ على جميع ما تقدم -
 الجهلُ بطبائع الأحوال في العُمران ، فإنَّ كلَّ حادثٍ من الحوادث ، ذاتاً
 كان أو فعلاً ، لا بدَّ له من طبيعة تخصُّه في ذاته وفي ما يعرضُ له من
 أحواله . فإذا كان السامعُ عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجودِ
 ومُتَنَفِّضِيَّاتِها أمانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب .
 وهذا أبلغُ في التمحيص من كلِّ وجهٍ (آخر) يعرضُ (في نقل الخبر)
 من (تطرق) الكذب .

« وكثيراً ما يعرضُ السامعين قبولُ الأخبار المستحيلة فينتفكونها وتؤثر
 عنهم ... فمن الأخبار المستحيلة ما نقله المسعودي^(١) أيضاً في مثال الزُّرُورِ
 الذي برومةٌ تجتمع إليه الزُّرُورُ في يوم معلوم من السنة حاملةً للزيتون ،
 ومنه يتخذ (أهلُ رومة) زَيْتَهُمْ . فانظر ما أبعدَ ذلك عن المجرى الطيعم
 في الخافِ الزيت ! »

٥ - كيف يجب أن يكتب التاريخ (٣٧/٦١) :

« وأمثال ذلك كثيرٌ ، وتمحيصه^(٢) إنما هو بمعرفة طبائع العمران ، وهو

(١) المسعودي (ت ٣١٦ = ٩٠٦ م) طريق الشهير بكتابه «مروج الذهب» .

(٢) التمحيص : تفتيح الشيء . وتخليصه من الشوائب (الأغلاط التي ليست به) وتطهيره .

أحسنُ الوجوه في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها - وهو سابقٌ على التمييز بتعديل^(١) الرواة - . ولا يرجعُ إلى تعديل الرواة حتى يُعَلِّمَ أن ذلك الخبر في نفسه ممكنٌ أو محتجٌ . وأما إذا كان (الخبر في نفسه) مستحيلاً ، فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح ...

« والقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار - بالإمكان والاستحالة - أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز بما يلحقه من الأحوال لذاته ويتقضى طبعه (بما) يكون عرضاً لا يُعْتَدُّ به أو ما لا يمكن أن يتعرضَ له^(٢) . وإذا (نحن) فعلنا ذلك ، كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار و (في تمييز) الصدق من الكذب بوجهٍ بُرْهاني لا مدخل للشك فيه ... وهذا هو عرضُ هذا الكتاب (أي مقدمة ابن خلدون) من تأليفنا . وكان هذا (تعليلاً للتاريخ) ، علمٌ مستقلٌ بنفسه ، فإنه (أولاً) ذو موضوعٍ (عام) هو العمران البشري والاجتماع الانساني ، (ثم هو ثانياً) ذو مسائل (مضروجة) وهو بيان ما يلحق (بذلك الموضوع العام) : الاجتماع (الانساني) من العوارض والأحوال لقائه ... »

و - ابتكار ابن خلدون لفلسفة التاريخ (٦٢/٣٨) :

« واعلم أن هذا الكلام في هذا الفرعِ مُسْتَحْدَثُ الصَّنْعةِ غريبةُ النزعةِ عزيزُ الفائدةِ أُعْتُقِرَ عليه البحثُ وأُدْخِيَ إليه القَوُصُ^(٣) ، وليس من

(١) التعديل : نسبة الحدث (دروي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم) والتدريج إلى العقلة والترافعة والصدق في الرواية . والتجريح : إسقاط عدالة الحدث والتدريج ونسبته إلى الكذب والجهل .

(٢) في الأصل : ومقتضى طبعه وما يكون حارصاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يتعرض له (الفلسفة) . بيروت ١٩٠٠ م ، ص ٣٧ من الأصل .

(٣) أُعْتُقِرَ عليه : جعلنا نمعُر عليه . أدْخِيَ إليه القَوُصُ : أَوْصَلنا إليه أقصى في البحث .

علم الخطابة^(١)... وكأنه علمٌ مُستنبطُ النشأة. ولمسري، لم أفتَ على الكلام في منشاء لأحدٍ من الخليفة، ما أدوي ألبغثلتهم من ذلك - وليس الظنُّ بهم (ذلك) - أو لعلمهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ثم لم يصل إلينا (شيءٌ مما كتبه). فالعلوم كثيرة، والحكماء في أسم النوح الإنساني متعدّدون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل...

وهذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد من مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم، وهو من جنس مسائله بالموضوع... وفي الكتاب النسب لأرسطو في السياسة والتداول بين الناس جزء^(٢) صالح منه، إلا أنه غير مُستوفى ولا مُعطى حقه من البراهين، (بل هو) غلطٌ بغيره... وكذلك نجد في كلام ابن القفّح (في) ما يستظهر^(٣) (إليه) في رسائله من ذكر السياسات الكثيرة (أشياء) من مسائل كتابنا هذا (ولكن) غير مبرهنة كما برهنه. وإنما يجلب (ابن القفّح تلك المسائل) في الدّكر كثير على منحنى الخطابة في أسلوب الرسائل^(٤) وبلاغة الكلام. وكذلك حرم أبو بكر الطرطوشي^(٥) في كتاب سراج الملوك (على شيء من هذه المسائل) وبوته في أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومائله، لكنه لم يُصادف فيه الرميّة ولا أصاب الشاكّة^(٦)، ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلة،

(١) الخطابة : مسألة جبرج الناس بالتأثير في عواطفهم .

(٢) جزء : قسم ، جانب ، مقدار . صالح ، كبير ، كثير .

(٣) الرسائل : كتابة الرسائل (مع التطويل وتسهيل الكلام) .

(٤) حرم في الأمر : استلهم (أطال فيه) ، جال قريباً من الموضوع . أبو بكر الطرطوشي

(تبعيد ٥٢٥ - ١١٢٦ م) لأدب القاضي له عدد من الكتب .

(٥) الشاكّة : الخاصرة . أصاب الشاكّة : وصل إلى مراده ، عمل عملاً ذا نتيجة واضحة متطوّر

(ولكنه) يَتَوَبُّ البابَ المسألة^(١) ثم (هو) يشكّرُ من الأحاديث والآثار وينقل كلمات مطرقة لحكماء الفرس وحكماء الهند ... لا يكتشفُ عن التحقيق قيناعاً ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حججاً ، إنما هو نقلٌ وتركيبٌ شبه بالمواظ ، وكان (الطرموشي) حوّم على الفرس ولم يُصادفه ولا تحقّق قهده ولا استوفى مسأله .

ونحنُ ألهمنا الله ذلك إلهاً وأعثرنا على علم جعلنا بين تكيرة وجهيته خيرة^(٢) . فإن كنتُ قد استوفيتُ مسأله وميزتُ عن سائر الصانع أنظاره وأحماه فتوفيقٌ من الله وهدايةٌ ، وإن فاني شيء في إحصائه واشبهتُ بنيره فلناظر المحقّق لإصلاحه . وليّ الفضلُ لأنني نهجت له السبل وأوضحتُ له الطريق . واللهُ يهدي بنوره من يشاء^(٣) .

- (١) كان يصل لكل مسألة باباً . لم يكن في كتابه تنظيم عام ولا سجاج مغايط .
 (٢) كما في الأصل . نكرة : الجمل بالأسود . جبهة (أو جلية) : العارف بالأسود ... جعلنا فرق القورعين الصادين ولم يصل بنا إل مرتبة القورخ الكامل .
 - ظهر هذا النص في كتيب في متواتره ، وكلمة في تعليل للتاريخ ، (دار العلم للملايين - بيروت ١٣٩٠ هـ = ١٩٧٠ م) وفي هذه الجملة (ص ٥١) : « جعلنا بين نكرة وجهية خيرة » (كما وجدتُها في طبقات المقدسة التي بين يدي) . ثم ذكر في الدكتور حسن الباعلي (معهد كلية الآداب في جامعة بيروت العربية) أن هذه الجملة يجب أن تكون :

« وحده كتي سينٌ يشكّر » .

- وبالرجوع إلى القاموس المحيط فيروز آبادي (١ : ٣٧٧) وجدت فيه :
 « مصدقي من يكره : يرفع من منصبه ، أي غيرني بما في نفسه وما الطوت عليه صلوه وأصل (هذا المثل) أن رجلاً سارم في يكره (يفتح الياء : الجمل الصغير) فقال : ما سه ؟ فقال (البائع) : يارل (أي أين تسع سنوات) . ثم قدر اليكره فقال صاحبه له : هج ، هج أو هذه لفظة يسكن (بالياء المجهول) بها الصغار . فلما سمع المشتري ذلك قال : صدقي من (بالنصب) يكره (أي : الآن أخبرني البائع بحقيقة من جعله) ..
 (٣) القرآن الكريم ، راجع سورة النور : « يهدي الله لنوره من يشاء » (٢١ : ٣٥) .

فهرست

ابن الجبارك ٢١١ م .

ابن مريم = عيسى .

ابن المعلم ١٧٣ م .

ابن القنق = عبد الله بن القنق .

ابن ناعمة الحمصي = عبد المسيح .

ابو بكر ٧٤ م ، ٧٥ م ، ١٦٥ ح م .

ابو بكر الرازي ٨٣ .

ابو حامد = الفزالي .

ابو الحسن المريني ٢٨٠ .

ابو حنص المريني ٢٧٩ .

ابو حنيفة ٨٥-٨٦ .

ابو عنان ٢٨٠ .

ابو القرداء ٧٥ .

ابو سهل البحراني ١٢٨ .

ابو الطيب = المنفي .

ابو العلاء = المغربي .

ابو علي بن زهرة ١٠٦ .

ابو الفرج الاصفهاني ٨٣ .

ابولونيوس النجار ٧٠ .

ابو نصر بن عمران = داعي الدعاة .

ابو هريرة ٧٥ .

ابو يعقوب = يوسف بن عبد المؤمن ٢٣٩ .

ابيفور = افيفورس .

أبني بن كعب ٧٥ .

١

آدم ١٧٤ - ١٧٥ .

آل الخطيب (آل خلدون) ٢٧٩ .

ابراهيم ١٩٥ ، ٢٠٩ م .

ابراهيم بن الاغلب ٨٢ .

ابن باجه ٢٠ ، ٢٣٦ ، ٢٤٩ .

ابن نغراكين ٢٨٠ .

ابن حزم ١٩ ، ٨٦ ، ٢٣٥ - ٢٣٦ .

ابن خلدون ١٩ ، ٦١ ، ٧٨ ، ١٠٤ ، ١٩١ .

٢٣٤ م ، ٢٧٩ ، وما بعد .

ابن ديسان ٦٩ .

ابن رشد ١٧ ، ١٩ ، ٤٨ ، ٦١ ، ١٠١ .

١٠٤ م ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ وما

بعد . ٣٠٣ .

ابن زهر - ابو مروان ٢٣٨ - ٢٣٩ .

ابن سين ١٧ ، ١٩ م ، ٦١ م ، ٨٣ ، ١٠١ م

١٢٨ وما بعد ، ٢٦ ، ٢٤٩ .

٢٦٨ م .

ابن طفيل ١٧٠ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ - ٢٣٧ .

٢٣٩ م ، ٢٤٩ ، ٢٦٨ .

ابن عربي ١٨٢ م .

ابن الفارض ١٨٢ م .

ابن القارح ١٥٤ م .

الاجتماع ١١١٥ : راجع العمران ،
المدينة (الدولة) .
احمد بن حنبل ٩٦ .
احمد بن طراون ٨٣ .
احمد بن عبد الملك ١٨٤ .
الاخلاق ٢٩ ، ٤٦ ، ٦٢ ، ٩٣ .
انحوان الصفا ٨٤ ، ١٠١ ، ١٢٧ ، ١٧٠ .
٢٦٨ م .
إبريس بن عبد الله بن الحسن ٨٢ .
إبريس الثاني ٨٢ .
ارسطوبوس ٦٤ ، ٦٦ .
ارسطو ٤٧ وما بعد ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٩٩ ،
٩٦ وما بعد ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ،
١١٣ ، ١٢٧ ، ١٢٩ م ، ١٣٠ ، ١٣٤ ،
١٤٠ م ، ١٤٤ ، ١٨٩ ، ٢٠٥ ، ٢٢٦ ،
٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ .
٣٠٣ ، ٣٤٧ ، ٣٨٦ .
ارطغرل = طغرل .
الاسباب ٢٦٣ : راجع السببية .
اسحق بن حنين ٩٥ م ، ٩٨ .
اسحق النمشقي ٩٠٩ .
الاسعار ٣١٧ .
الاسكندر ٤٧ م ، ٦٥ .
الاسكندر الافروديسي ٦٩ ، ٦٩ ، ١٠١ ،
الاسلام ٧٢ .

اسماعيل بن جعفر الصديق ٢٢٩ .
الاشراق ٦٨ ، ٩٣٢ .
الاشعري ١٧٩ - ١٨٠ ، ١٨٣ ، ١٨٨ ،
١٩٠ ، ٢٠٢ - ٢٠٣ ، ٢٠٣ ،
٢٥٤ ، ٢٦٤ - ٢٦٥ ، ٢٧٤ ،
اصططن ٨٩ .
اصلاح القول ٩٤ .
الاعتزال ٨٠ .
الغسطوس ٦٦ .
اغلاطون ٢٩ وما بعد ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٤ ،
٦٨ ، ٩١ ، ٩٢ وما بعد ، ٩٦ ، ١٠٠ ،
١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٢٧ م ، ١٣٠ ،
١٣٤ ، ١٤٥ ، ١٥٧ ، ١٨٩ ، ٢٢٦ ، ٢٨٦ ، ٣٣٥ .
الافلاطونية المحدثة الخ = المذهب الاسكتستاني
المروطين ٦٨ - ٦٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٥ ،
الافغورس ٦٥ .
الاقليم ٢٨٩ .
القليدس ١٢٨ ، ٧٠ .
الاقليم = المناخ ٦٨٩ .
امرؤ القيس ٨٨ .
أناكسيمانس ٢٣ .
أناكسيمندروس ٢٣ .
انطشانس ٦٤ .
أهل السنة والجماعة ٨٩ .
ارسطوبوس ٢٨٦ .
أوكاتريان = افسطوس

ب

- البادية ٢٩٣ .
 الباطن = الظاهر والباطن = التأويل .
 الباطنية ٨٧ .
 الباقلائي ١٧٣ م .
 بايكون - روجر ٢٨٦ .
 البخاري ٢٧٣ .
 البداوة ، البدو ٢٩٣ ، ٢٣٤ ، ٢٨٤ .
 ٣١١ ، ٣٠٤ .
 البر ٧٥ ، ٦٦ .
 بركيارق ١٨٤ م .
 بروناغوراس ٢٨ .
 بشر بن مروان ٢٤٥ م .
 البصريات - المناظر .
 بطرس الرابع القاسي = بطرء ٢٨٠ .
 بطليموس ٧٠ ، ١٢٨ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ .
 بنو الاحمر ٢٨٠ .
 بنو سليم ٢٩٩ .
 بنو عبد الواد ٢٨٠ .
 بنو العريف ٢٨٠ .
 بنو مرين ٢٨٠ .
 بنو هلال ٢٩٩ .
 بوذا ٢٢٢ م .
 بيت الحكمة ٨٣ ، ٩٢ .
 البيروني ١٩ ، ٨٤ .
 بيلاطوس البنطي ٦٦ .

ت

- التاريخ ٣٣٩ .
 التأويل ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٧٢ ، ٢٧٥ .
 التجارة ٣١٣ .
 التخيّر ٦٥ .
 التربية والتعليم ٣٢٦ .
 الترف ٣٠٤ ، ٣٠٦ .
 التصوف ٦٩ .
 التعريف = الحد .
 التنجيم ٣٣٦ .
 التوحيد ٨٠ .
 تيمورلنك ٢٨١ م .

ث

- ثابت بن دينار ٧٥ .
 ثابت بن قرة ١٠١ .
 تاليس ٢٣ .
 تاسطيروس ٦٩ ، ١٠١ .
 تازفر سطوس ٦٥ .

ج

- جالينوس ٢٤٧ ، ٢٤٨ .
 الجامع الأزهر ٨٣ .
 الجبابة ٣١٣ .
 الجرجاني - ابو سهل الجرجاني .
 الجرجاني - اسمعيل عيل بن ١٨٥ م .
 الجزء الذي لا يتجزأ ٢٥ .
 جعفر الصادق ٨٦ .
 جوهر الصقلي ٨٣ م .

الجواهر القرد ٢٥٥ .

الجويني ١٨٥-١٨٦-١٩١ .

ج

الحاكم بأمر الله ٨٣ .

حام بن نوح ٢٨٦، ٢٩٠، ٢٩١ .

الحجاج ٢٩٩ م .

الحل ١٣١ .

الحديث ١٣٢ .

الحركة ٥٠ .

الحسن البصري ٨٠ .

الحضارة ٣٠٤، ٣١٨ .

الحكمة والشرعة ٢٦٦، ٢٦٨ .

الحكمة المشرفية = الاشراف .

الحكيم ، الحكيم الأول = ارسطو ٤٨ .

الحلاج ١٨٢ .

حميدان قرمط ١٧٣ م .

حمورابي ١٢٧ .

حنين بن اسحق ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤ .

٩٨ .

حواء ١٧٤ .

حي بن يقظان ١٣٠ .

الحبيبي ١٠٥ .

خ

خالد بن الخطاب ٢٧٩ .

خالد بن يزيد ٨٨ .

الخليفة ٣١٤ .

خليفة ٧٤ .

الخليفة ٧٨، ٧٩ .

خلفون = خالد بن الخطاب .

الخليل بن احمد ٩٢ .

الخوارزم ٧٥، ٧٦، ٧٩ .

الخوارزمي ١٩ .

د

دار الحكمة ، دار العلم ٨٣ .

داعي المدح ١٥١ م .

داود ١٦٦ ح .

داود بن علي الاصمعي ٨٩ .

الدعوة الدينية ٣١٩ .

الدولة : الأسرة الحاكمة ٣١٧، ٣٢٢ .

الديانة ٣٩ ، الدينية ٤٠ ، عمر الدولة ٣٢٠ .

دي بور ٢٧٤ ح .

ديموقريطس ٢٥ .

الدين = الدعوة الدينية .

ذ

الذرة ٢٥ .

ز

الزاذكاني ١٨٥ .

الرأي = العقل .

الرئاسة والرئيس بالعصبية ٣٠٢، ٣٠٨ .

٣١٨ .

رسول الله = محمد رسول الله .

الرواليون ٦٥ .

الزبير ٧٥ .
 الزراعة = الفلاح .
 زيد بن ثابت ٧٥ م .
 زيد بن علي ١٦٥ ح .
 زينون القيرسي ٦٥ .
 سارطون ٢٨٤ ح .
 ساطع المصري ٢٨٢ ح ، ٢٨٤ ح .
 الساعاتي ٣٤٨ ح .
 السبب الأول ١١٠ .
 السببية المادية ٢٦٤ .
 سعيد بن العاص ٧٥ .
 الفسطاطي والفسطاطيون ٩٥ ، ٢٦ .
 سقراط ٢٨ - ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٩٢ ،
 ٩٣ ، ٩٥ ، ١٥٦ م ، ٢٢٦ .
 السهروردي القننول ١٨٢ .
 السيادة ٣٩ ، ٦٢ .
 سيف السولة ٨٣ م ، ١٠٣ م .
 شارح = الرسول ٣٣ .
 الشافعي ٨٦ .
 الشرح ٢٦٩ .
 الشريعة = الحكمة والشريعة .
 الشريف الرضي ٧٦ ، ١٥٠ .
 الشريف المرتضى ١٥٠ .
 الشعبية ٧٧ .

الشك ٦٥ .
 شكير ٩٠ .
 شوقي ٦١ .
 شيسرون ٦٥ .
 الشيعة ٧٤ ، ٧٩ .
 الصابئة ٨٩ .
 صاحب الزنج = علي بن محمد .
 الصاحب بن عباد ١٨٣ .
 صلاح الدين الأيوبي ٨٤ م .
 الصورة والمادة ١١٣ .
 الصوفية = التصوف .
 الطرطوشي ٣٤٧ - ٣٤٨ .
 طنزل ١٨٢ .
 طلحة ٧٥ .
 طياربوس ٦٦ .
 طيمائوس القوقري ٩٤ .
 الظاهر والباطن = التأويل .
 عائشة ٧٥ .
 العامة ٢٦٧ .
 عبد الله بن الزبير ٧٥ .
 عبد الله بن عباس ٧٥ .
 عبد الله بن عمر ٧٥ .
 عبد الله بن سعود ٧٥ .

عبد الله بن المتفّع ٨٨-٨٩، ٣٤٧ م .
 عبد الرحمن بن الخوارث ٧٥ .
 عبد الرحمن بن معاوية (الداخل) ٨٢ ، ٢٢٣ م .
 عبد الرحمن بن عوف ٧٥ .
 عبد الرحمن بن محمد (الناصر) ٢٣٣ .
 عبد الملك بن مروان ٧٧، ٢٤٥ ح ، ٢٩٩ م .
 عبد المسيح بن الناعمي الحمصي ٩٠ ، ١٠١، ٩٨ .
 عبد المؤمن بن علي ٢٣٨ .
 العتيبي ٨٤ .
 عثمان ٧٤، ٧٥ م .
 العدل ٨٠ .
 عرب = بنو ٢٩٨، ٢٨٤ .
 العصية ٢٩٤، ٣٠١، ٣١٩ .
 العقل ٥٨، ٢٦٠، ٣٢٨ (معانيه) ١١٠ ، (الرأي) ٨٠، ٨١، العقل والطول ١١٠ .
 العقل = الاحباب .
 العلم ١٨، ٣٠٨، العلم والتعليم ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، العلوم الداخلية ٨٧ .
 علم الكلام ٢٠، ٧٨، ٣٣١ .
 علي ٧٤-٧٦، ٧٦ م ، ٨٦، ١٧٠ ، ١٧٣ ح م ، ٢٣٠، ٢٧٣ .

علي بن محمد صاحب الزنج ١٧٣ ح .
 عماد الدين زنكي ٨٤ .
 عمر ٧٤-٧٥، ١٦٥ ح م .
 عمر النبوة ٣٢٠ .
 عمر بن عبد العزيز ٢١١ م .
 العمران ٢٨٤، ٣٨٧ ، العمران البدوي والحضري ٢٩٣، ٣٠٥ .
 عمر بن العاص ٧٥ .
 العمل الانساني ٣١٢ .
 العناصر الاربعة ٢٥ .
 عيسى ٦٦-٦٧، ١٦٦، ١٧٢، ١٩٥ م .
 غ
 الغزالي ١٩، ٢٠، ١٠٤، ١٧٨، ١٨٢ ، ١٨٥ وما بعد ، ٢٤٣، ٢٤٧-
 ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٣ م ، ٢٥٤، ٢٥٦ ، ٢٦١ م ، ٢٦٥ م ، ٢٦٦-٢٦٧ ، ٢٦٨، ٢٧٣ وما بعد .
 الغزالي - أحمد ١٨٥ .
 ف
 الفارابي ١٧، ١٩، ١٠٣ وما بعد ، ١٢٩ م ، ١٣٠، ١٣٤، ٢٢٦ م ، ٢٤٩ .
 الفارملي ١٨٦ .
 فاطمة ٧٤ .
 فخر الملك ١٨٧ م .
 فرج بن برقوق ٢٧١ م .
 القردوسي ٨٤ م .
 فرغوريوس ٦٩، ١٠١ .

الفلاحة والفلاح ٣١٧، ٣١٢ .

الفلسفة ١٧، ٢٦٩، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٣٣ .

إسلامية : عربية ١٩-٢٠ .

فلنت ٢٨٤ ح .

فورون ٦٥ .

فون كزيمر ٢٨٤ ح .

فيتاغورس ٢٣-٢٤، ١٧٧ .

الفيض ٦٨، ١٠٠ .

الفيلسوف ١٨ .

فيلون ٦٧، ٦٨ .

ق

القلوية ٨٠ .

القرآن الكريم (تلاوته) ٧٥ .

قرمط = حمدان قرمط .

قسطن بن لوقا ١٠١ .

قسطنطين الأول ٧٠ .

قنبر = يوحنا ٦٦-٦٧ .

ك

كافور الاخشيدي ٨٣ .

كسرى ١٧١، ٣٠٧ .

الكنثري ١٨٣ .

كولومبوس ٢٣٥ .

الكون والفساد ٩٩ .

كونفوشيوس ٢٢ .

الكيمياء ٣٣٨ .

ل

لاكوس ٢٨٤ ح .

اللغة ٦٥ .

م

المادة ٣٥ .

مالك بن أنس ٧٥، ٨٦ .

الأمون ٩٢، ٩٥، ١٧٩ .

المتنبّي ٦١، ٨٣، ١٥٠ م .

مقي بن يونس ٩٨، ١٠٣ .

محمد رسول الله ٧٣، ٧٤ م، ٧٦، ٨١،

١٢١، ١٥٥، ١٦٣، ١٦٤ م، ١٦٥ .

١٦٦ م، ١٧٢، ١٧٤، ١٨٠، ١٨١

١٩٥، ١٩٨، ١٩٩، ٢١٣، ٢١٧ .

٢٢٠، ٢٣٠ م، ٢٧٣، ٣١٩، ٣٣٢ .

محمد (جداً ابن خطنون) ٢٧٩ .

محمد عبده ٦١ .

عمود القزوي ٨٤ م، ١٨٣ .

المدينة (التوبة) ١١٥، ١٨٧ .

المدينة الناضلة ١١٧ .

المذهب الاسكتلاني ٦٧ .

المذهب الاسماعيلي ٨٧ .

المذهب الدرزي = مذهب التوحيد ٨٣

المذهب القروي ٢٥ .

المذهب الشيعي الامامي ٨٦ .

المرأة ٤٣، ٧٦ .

المرجئة ٨٠ .

مرفيون ٦٩ .

مروان بن الحكم ٧٧ .

مريانوس ٨٨ .

مزدك ٦٩ .

المستظهر العباسي ١٨٨ .

المستصر الرضي ٢٧٩ .

مسلمة بن أحمد الحريطي ٢٣٥ .

المسلمون ٢٧٢، ٢٧٣ .

المسح = عيسى .

المشائمون ٦٤، ٢٧٣، ٢٧٤ .

معاض جيل ٧٥ .

المعاش = النحلة من المعاش .

معاوية ٧٤م، ٧٥، ٧٧ .

المعزلة = الاعتزال .

المعركة ١١٢، ١٣٠ .

المعري ١٤٩ وما بعد .

المقول والمقول ٢٤٦ .

المعلم الاول = أرسطو ١٠٤ .

المعلم الثاني = القاراني ١٠٤ .

المفكر ١٨، ٣٨، ٤٩، ٥٨، ٧٣ .

الملوك والملك ٢٨٨، ٣٠٨، ٣١٨، ٣٢٠ .

ملكشاه ١٨٤ .

المناع = الاقليم ٢٨٩ .

المنظر (البصريات) ١٠٥ .

المنصور بن أبي عامر ٢٣٣ .

المنصور الموحدي ٢٣٥، ٢٣٩، ٢٤٠ .

المنطق ٤٨، ٩٦، ١٠٤، ١٣٠ .

المهدي المستظهر ١٦٩ ح .

موسى ١١٦م، ١٩٥ .

مولر - أوغست ٢٨٥ .

ن

الناتلي ١٢٨ .

ناصر خسرو ١٥١ .

النبي = محمد رسول الله .

النحلة من المعاش ٣١١، ٣١٢ .

النصرانية ٦٦ .

النظام - ابراهيم ١٧٩ .

نظام الملك ١٨٤م، ١٨٦م .

النفس ٣٥، ٥٧، ٦٠، ٦٨، ١٠٠،

١٠٧، ١٢٤، ١٤٠، ٢٦٠ .

الناصر = فرج بن برقوق .

النقل ٨٠، ٨١ .

نور الدين محمود ٨٤ .

نور الرشيد ٨٣، ٢٣٣ .

هشام بن عبد الرحمن ٢٣٣ .

هبرودوتس ٢٨٦ .

نيقوماخس (والد أرسطو) ٤٧ .

هيراكليطوس ٢٣، ١٧٠ .

واجب الوجود ١٣٥ .

واصل بن عطاء ٨٠ .

الواليد ٣٠٨ .

ي

يامليخوس ٦٩ .

يحيى بن البطريك = يوحنا .

يحيى بن عدي ٩٣-٩٤، ٩٨، ١٠١،

٩٠، ٩٤، ٩٥، ١٠١،

يوحنا بن البطريق ١٠٣ .

يوسنيانوس ٧٠ .

يوسف بن تاشفين ٢٣٤م .